
الحريات العامة
في الدولة الإسلامية
الجزء الأول
الشيخ راشد الغنوشي

تقديم الطبعة الأولى

محمد سليم العوا

سعدت سعادة خاصة حين طلب إليّ أخي المجاهد المرابط الأستاذ راشد الغنوشي أن أقرأ هذا الكتاب في مسودته الأخيرة.

سعدت لأنني أجد دائماً لما يكتبه راشد مذاقاً حلواً متميزاً، فيه صدق اللهجة، ودقّة النظر، ورهافة حسّ الكاتب الذي يقدّم لأمته دواء لعللها بنفسٍ مشفقةٍ على هذه الأمّة، حريصة عليها.

وسعدت لأنني أشعر كلّما قرأت لأخي راشد بالفرق الكبير بين المفكّر المسلم الملتزم الذي يعيش لحركة الإسلام ونهضته، ويعاني ويتحمل –صابراً- ما يلقى دون الوفاء لعقيدته والدعوة إلى دينه، وبين المترفين من حَمَلَةِ القلم الذين يتعامل الواحد منهم مع قضايا الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد تعامله مع زهور البستان الجميلة، يقفي كل زهرة فيه على عودها، ولكنه يستمتع بجمالها وأريجها، فإن كان دون ذلك أن يُشاك، أو يُعنى بخوض أرض سبخة يصل منها إلى زهرات البستان، فإنه يولي هارباً آبياً أن يكلف نفسه عناء!!

وشرعت – بهذه المشاعر المسبقة- أقرأ هذا الكتاب، وانتهيت منه، ومشاعري هذه أشد قوةّ، وأكثر ثباتاً في نفسي ممّا كانت حين بدأت القراءة.

***

إن "قضية الحرية" التي خصّص الأخ المجاهد المرابط الأستاذ راشد الغنوشي لها هذا الكتاب هي قضية القضايا في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر. وفي فصول الكتاب كان انحياز راشد للموقف الإسلامي المؤيد للحرية ضد الاستبداد، وللانطلاق ضد الجمود انحيازاً لا يخالجه شك، ولا يُحَيّره لبس ولا غموض.

كان الإسلام –حركة سياسية ونظام حياة- يواجه في تونس وغيرها من بلاد الإسلام ولا يزال، طعوناً شديدة الوطأة على عقول الشباب والناشئة، تدّعي أن الإسلام لا قدرة له على تنظيم حياة الناس السياسية والاجتماعية، وكانت هذه الطعون، ولا تزال، تُلقي بثقل هجومها على مدى قدرة الإسلام على ضمان الحريات العامة والحريات الفردية، وعلى ضمانات حقوق الأقليات في الدولة الإسلامية، وعلى ما يتيحه الإسلام لأبنائه الملتزمين به من مكنة لدفع الظلم والتسلط على الأفراد والجماعات. وكان النظام الديمقراطي الغربي يُعرض دائماً ولا يزال، على أنه نقيض الإسلام أو ضده، وعلى أنه النظام المثالي القابل للتطبيق في مواجهة شعارات الإسلاميين التي تستثير المشاعر ولا تصلح للعيش في ظلها –حقيقة- في دنيا الناس.

وكانت هذه الطعون تغفل أمرين:

أولهما: أن النظام الديمقراطي ليس إلاّ وسيلة لتنظيم تداول السلطة بين الناس، وأنه –بما هو تنظيم بشري- ظل دائما موضوعاً للتعديل والتطوير والتغيير، ولا يزال كذلك.

وإن الإسلام في شأن مسالة الحريات والحقوق قد قرّر لأتباعه -بل للناس كافة- المبادئ والقيم الملزمة والثابتة التي طاعتها من طاعة الله عز وجل، وتنكب طريقها من معصيته سبحانه وتعالى. وتركهم وما تصل إليه عقولهم في شأن وسائل تحقيق هذه القيم في حياتهم، والتزام تلك المبادئ في تنظيمها.

وثانيهما: إن الديمقراطية ليست هي "كل" نظام الحياة الغربي، ولكنها جزء من نظام متكامل للاقتصاد والاجتماع والسياسة العامة والحياة الفدرية.

وإن للإسلام في كل شأن من هذه الشؤون أمراً ونهياً وتحريماً وتحريماً وإباحة ومنعاً، وإن وضع هذه الأحكام الإسلامية كلها موضع التطبيق هو الذي يحقق كامل " المشروع الإسلامي" في حياتنا، وعندئذٍ، عندئذ فحسب، قد تكون وسيلتنا لتحقيق تداول السلطة وتحديد المسؤولية السياسية هي ذاتها وسيلة النظام الديمقراطي: الانتخابات الحرة.

وهذا هو الذي أشار إليه أخي راشد حين قال في مفتتح كتابه: "إن الديمقراطية لا تتجاوز كونها ممكناً من الممكنات، وأن الإسلام لا يتناقض معها ضرورة، بل إن بينهما تداخلاً واشتراكاً عظيمين، كما أن التباين والاستدراك عليهما واردان...".

والتفرقة بين الوسائل والإجراءات، وبين المبادئ والقيم والأفكار، حيث يجوز دائماً الإفادة من حصيلة تجارب البشر – دون النظر لعقائدهم ومللهم- في الأولى، ويمتنع دائماً التقليد المفضي إلى مخالفة أحكام الإسلام ومبادئه ومقاصده وقيمه، في الثانية، هذه التفرقة واضحة تمام الوضوح في فكر دعاة الإسلام الذين يعبّر عن موقفهم أصدق تعبير أخي راشد الغنوشي في ثنايا هذا الكتاب ومباحثه وفصوله.

والهدف من الكتاب، ومن البحث كله "ليس لذّة معرفية، بل ثورة إسلامية تقتلع الطواغيت من أرض الله، وتنتصر للمستضعفين من الرجال والنساء والشباب، حتى تورق شجرة الحرية والعدل في كل مكان، وقد سقيت بدماء الشهداء، ومداد العلماء". فما أعظم هذا الغرض، وأنبل هذه الغاية، وما أسمى هذه الأمنية وأغلاها، وأحراها أن يبذل الغالي والنفيس في سبيل تحقيقها.

***

وأكثر القضايا التي عرضها الأستاذ راشد الغنوشي في هذا الكتاب لا خلاف فيها بين ما يراه وبين الذي أراه أنا، وبعض هذه القضايا أتيح لي سابقاً أن أنشر رأيي فيها على الناس، في كتب أو بحوث أو مقالات أو محاضرات، وبعضها لم أنشر فيه رأياً، وقليل من القضايا التي يناقشها الكتاب يختلف فيها رأيي عن رأي أخي راشد.

وجدارة هذا الكتاب بالقراءة لا تنبع من أهمية موضوعه، ولا من خطورة المسائل التي يتناولها في الشأن الإسلامي المعاصر فحسب، وإنما تنبع أيضاً من كونه الحصيلة التي خرج بها أخي المجاهد المرابط راشد الغنوشي من تأمل طويل، تمّ أكثره في سجنه الأول (1981-1984)، وتم أقله في شهور اختفائه في صيف عام 1986.

وكُتُب المفكرين الحركيين الخالدة كلها كُتبت في ظروف دخول المحن والخروج منها، بل لعل حياتهم كلها فترات بين محنة إلى محنة. فإذا كان حصاد المحنة وثمرتها هو مثل هذا الكتاب، ونوع هذا الفكر الحر، فإن هذا دليل - لمن احتاج دليلاً- على أن المحنة تُخفي في طيّاتها –دائماً- منحة، ودليل على صدق مقولة قدوة المجاهدين الصابرين في العلماء، شيخ الإسلام ابن تيمية: " أنا نَفْيِي سياحة، وسجني خلوة، وقتلي شهادة". فهل ينقم منا شانئونا إلاّ أن آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا؟؟ وهل نملك لهم –مع ضعف قوتنا وقلة حيلتنا- إلا دعاء سلطان العلماء العز بن عبد السلام "اللهم أبرم لهذه الأمة أمر رشد، يعز فيه أهل طاعتك، ويذل فيه أهل معصيتك، وينصر فيه جندك، ويحكم فيه كتابك وسنة نبيّك". اللهم آمين آمين.

مقدمة الطبعة الثالثة

كان من الطبيعي أن تنعكس أوضاع الكاتب على الكتاب، ولكن ليس لهذه الدرجة التي سترى أيها القارئ الكريم بما يكشف عن حجم الأزمة السياسية التي تحيط بالكتاب العربي وهذا مثال يبرز ذلك جليا فيما تعرض له هذا الكتاب (الحريات العامة في الدولة الاسلامية) من عقبات كأداء لمنع خروجه إلى الضوء، ثم لمنع وصوله إلى الناس. وليس ذلك عائدا أساسا إلى مضامين خطرة، قد توافرعليها، يخشى أن تقوض وضعا أو تهدد جهة، فردا أم جماعة، فليس في الكتاب شيئ من هذا القبيل، بدليل طبعه ونشره من قبل مؤسسة علمية رصينة ليست متهمة من أحد في التورط بتهمة (الإرهاب الإسلامي) التي تلاحق المنتمين لهذا التيار، ثم بالنظر إلى رد الكتاب إلى مئات المراجع المعروضة في الأسواق والمكتبات والصحف. ففيم إذن كان تعرضه لمطاردة دائبة صارمة منذ أول ظهور له1995 ؟ بل لقد بذلت أجهزة الدولة التي ينتمي إليها المؤلف كل وسعها للقبض عليه وخنقه أو إعدامه، كما فعلت مع عشرات الآلاف من مناضلي الحرية من كل الإتجاهات، حتى إذا قدر الله له الإفلات من القبضة وغادر الغولاغ متسللا تحت جنح الظلام شأن آلاف من المهاجرين الذين اختفى بعضهم إلى الأبد في جوف الصحاري، أو في جوف قروش البحر، وأمكن له ان يجد طريقه إلى النشر لدى واحدة من أهم مراكز البحث والنشر في بلاد

العرب (مركز دراسات الوحدة العربية) بعد أن توجست من ذلك كل دور النشر الأخرى التي عرض عليها بما فيها دور النشر الإسلامية حذر التبعات التي يمكن ان تلحقها وهو ما بدأ منذ 1993 تاريخ أول ظهور للكتاب إذ تحركت أجهزة (دولتنا) العتيدة في محاصرة صارمة للكتاب عبر توظيف (دولة الأمن) الحاكمة في النظام العربي والتي لم تتأثر قط علاقاتها الحميمة وتعاونها اللامحدود بأي خلافات تقع بين السياسيين ملوكا ورؤساء حتى ظلت في زمن إنهيار مؤسسات العمل المشترك الدفاعية والإقتصادية والديبلوماسية، ظلت مؤسسة وزراء الداخلية العرب المؤسسة الوحدوية الوحيدة التي لم تتخلف دورية لقاءاتها وفعالياتها، وتعاونها الكثيف، قطعا ليس من اجل تبادل المعلومات، وتنسيق الجهود لوقف الإختراقات الأمنية الصهيونية وحلفائها، بله التخطيط لاختراق مضاد بل تعاونا كثيفا في مواجهة القوى المعارضة، وكان الإسلاميون في هذه المرحلة – بعد نهاية الحرب الباردة – هم العدو، هم الخطر، الذي تحظى مواجهته بإجماع الجميع محليا ودوليا، فلا اعتراض من أحد على التنسيق وتوحيد الجهود والإستجابة لما يطلب منه في هذا الصدد دون نقاش. وهكذا كان مطلب دولة المقر من الزملاء مساعدتها على محاصرة إسلامييها ومناشطهم، من تمكن منهم من الإفلات من السور الحديدي... وهكذا تم إجلاء أكثر من الف من الغخوة من بلاد العرب في إتجاه بلاد العجم، من (دار الإسلام) صوب دار الكفر وكنت من بينهم. ولا يزال شعوري بالصدمة حاضرا إذ داهم البوليس غرفتي في الفندق خلال زيارتي لواحد من أهم بلاد العرب إن لم يكن أهمها. وفي ساعة متأخرة من الليل اقتادوني إلى زنزانة حجز في المطار، وكانت سعادتي كبرى في صبيحة اليوم الموالي، إذ وضعوني على متن طائرة متجهة إلى بلد أروبي وليس إلى بلدي، كان اهم سؤال استبد بذهني طوال الخمس ساعات من الرحلة : أين (دار الإسلام) التي حدثنا عنها الفقهاء وقالوا عنها : إنها البلاد التي يأمن فيها المسلم على نفسه ودينه وماله وعرضه؟ كيف أخرج من قلب (دار الإسلام) ويدفع بي إلى قلب (دار الكفر) حيث تحقق لي اللأمن الشرعي على الضرورات الخمس المعروفة؟ هذه مفاهيم لا مناص من مراجعتها إذنز دار الإسلام هي دار العدل، دار الحرية، حيث يمكن للإنسان الذي كرمه الله مسلما وغيره، أن ينعم بالحريات الأساسية اللائقة به، ومنها حرية الإعتقاد وممارسته آمنا .فحيثما أمكن لك التمتع بحقوقك بصفتك إنسانا مكرما ومن ذلك حقك في الاستعلان بشعائر دينك/ بمعتقدك/ آمنا فثمة دار الإسلام، دار العدل والحرية. لقد أخرج ضمن التعاون الأمني لوزراء داخلية (دار الإسلام) أكثر من الف من دعاة الإسلام ومناضلي الحرية، كنت من بينهم. وكان يمكن للمطاردة أن تقف عند هذا الحد إلا أنها تكثفت وتواصلت توظيفا لعلائق الدولة الأمنية والديبلوماسية، فوضعت أسماؤنا على قائمة منظمة البوليس الدولي المختص بمطاردة المجرمين (أنتربول) ولا شأن له في الأصل بالسياسيين لكن إفتعلت لنا دولتنا جرائم سرقة وقتل، وإلى حد صدقت، فلم تقف

المطاردة ضد أشخاصنا بل شملت جميع مناشطنا الإعلامية والإقتصادية والفكرية أيضا، بل جميع علاقاتنا.
ومن ذلك جاء التصويب المكثف ليس على مجرد (كتاب الحريات العامة) بالسعي لدى دولة الأمن العربي من أجل حظر دخوله، بل تعدى ذلك إلى الناشر (مركز دراسات الوحدة العربية) الذي كان يرتبط بعلاقات حسنة مع النظام التونسي حتى أن الإجتماع التاسيسي لمنظمة المؤتمر القومي آوته تونس كما آوت ندوات للمؤتمر القومي، وكانت كتب المركز تحظى باهتمام ورواج كبيرين في معارض الكتاب في تونس، وكانت مجلة المركز تتمتع بدعم وتشجيع وزارة الثقافة. والمركز في كل حال لا تلاحقه بحال خطيئة العصر الانتماء لفكر التيار الإسلامي، و لم يشفع له كل ذلك بعد أن تورط في علاقة أو علائق بالإسلاميين منها الإقدام على طبع (الحريات العامة) فصدر مباشرة بعد ظهور الكتاب حاملا علامة المركز قرار رسمي بحظر دخول كل كتب المركز، ووقف الإشتراك السنوي في مجلته، واستمر الحظر عشر سنوات لحقت فيها المركز خسائر بالملايين، حتى اضطر أمام تفاقم خسائره إلى البحث عن وساطة وصلح تعهد فيه بالكف عن طبع الكتاب وتوزيعه في معارضه. وكان سفراء البلد يتابعون مدى إلتزام المركز بهذا التعهد من خلال الحرص على زيارة معارض الكتاب، وتقديم تقرير بذلك، وأطرف ما في الأمر أنه في أول سنة لتطبيق الإتفاق منعت منشورات المركز من الظهور في المعرض الدولي للكتاب في تونس، بل رد رئيس المركز وهو شخصية عربية معروفة على عقبه بعد أن احتفظ به في المطار ليلة، والسبب أن الرقابة اكتشفت في مراجع أحد كتب المركز المعروضة وورود اسم (الحريات العامة.(
هل الكتاب بهذه الخطورة حتى يستحق هذه الجهود المضنية، والمطاردة من قبل أجهزة (دولة حديثة) ؟ أو الخطورة عائدة إلى مؤلفه ؟ لا أرى هذا ولا ذاك. وأترك للقارئ الحصيف أن يتفكر ويتدبر في الأمر، دون أن تفوتني فرصة إسداء الشكر للذين أسهموا في إعداد هذه النسخة ومراجعتها وبالأخص الأخوين د. البشير نافع والأستاذ لطفي زيتون.
والشكر موصول ومستحق للشاب الناشر الاستاذ علاء الدين آل رشى مدير دار النشر الغراء الذي أقدم في جرأة على إعادة نشر هذا الكتاب في طبعة ثالثة منقحة، إلى عدد آخر من كتاباتي.
ولله الحمد أولا وآخرا.

المؤلف

لندن. 20 رمضان 1427 الموافق 12 أكتوبر 2006

وَقَائِعُ الكتاب

لقد كانت قضية " الحريات العامة في الدولة الإسلامية" الهمّ الأعظم الذي استبد بي مذ بدأت الحركة الإسلامية في تونس تتحول من مرحلة الدعوةلمبادئ الإسلام في مواجهة الثقافة الوافدة المهيمنة إلى مرحلة التفاعل الوسيع مع هموم المجتمع التونسي، والعربي عامة (أي منذ أواخر السبعينيات)، وكان أهمها قضية الحرية، ولا تزال. فكان تقديم إجابات واضحة عن التحديات المطروحة على الفكر الإسلامي في بلد مثل تونس، قد ضرب بسهم وافر في التغرب والثقافة، ضرورة معرفية لابديل عنها للحركة الإسلامية فيها.

ولقد جاءت محنة السجن الأول (من 1981-1984) منحة عظيمة في هذا الصدد، إذ اقتلعتني من زحمة المشاكل اليومية لأفرغ همّي، بعد أن انقطع الصراخ وخمدت إلى حين السياط، للإجابة عن التحدي. فأمضيت سنتين في استيعاب ما طالته يدي من المراجع المتاحة،فلما نضجت جملة من الأفكار والخيارات الواضحة حول المعضلات المطروحة، واجتمعت من ذلك مادة هذا الكتاب،حدث انفراج سياسي على إثر انتفاضة الخبز 1984، فغادرنا السجن تاركين وراءنا حياة التأمل والكتابة لننخرط في الفعل، في قيادة الحركة، ولنواجه حملة واسعة من التشكيك في قدرات الإسلام على تنظيم الحياة، وطعناً مركّزاً في ما يقدمه من ضمانات للحريات العامة والخاصة، ومن حقوق للأقليات السياسية والدينية وحقوق للنساء، وما يتيحه من إمكانات لدفع الجور، كما أثيرت مسألة الردّة وعلاقتها بالحريات والسياسية. ومقابل هذا التوهين لقدرات الإسلام وما يمثله من أخطار داهمة على المدنية، وحريات الناس الشخصية والعامة، حتى ليغدو عقبة كؤوداً في طريق تقدم الشعوب ونيلها لحقوقها!! مقابل ذلك انصبّ جهد الخصوم - ومعظمهم شيوعيون سابقون، طالما بحّت حناجرهم سبا وترذيلا للديمقراطية الغربية البرجوازية- انصب جهدهم بعد سقوط النموذج الشيوعي على تشويه المشروع الإسلامي وإبرازه نقيضا من كل وجه للتراث الإنساني المعاصر كالديموقراطية وحقوق الإنسان وحرية المرأة والمجتمع المدني، وكل ضروب الإبداع الفنّي. فكان عليّ وقد ترسّخت في نفسي جملة قناعات واضحة ومتميّزة مخالفة حول هذه القضايا أن أجلّيها. لقد بدا لي واضحا أن الديموقراطية مثلا ليست مفهوماً بسيطاً، كما يظن، وأنها ولئن قدمت مفاهيم للحرية وأجهزة لتجسيدها وترشيح الإجماع في مجتمع قومي محدود، ويمكن وصفها في الجملة بأنها "لا بأس بها" أو هي أقل الموجود سوء، فهي أبعد ما تكون عن الكمال والخير المطلق، إنها لا تعدو كونها ممكناً من الممكنات، غير أنها ليست بحال العدو المتربص بالاسلام الذي يجب التوقي منه وتعبئة المسلمين لمواجهته – كما يزعم بعض الغيورين ضحايا الاستبداد والذين بدل أن يتجهوا الى جذر البلاء في الامة ومرد ما هم فيه من شقاء- أخطأوا التقدير وصوبوا سهامهم الى غير عدو، ملحّين في رفض الديمقراطية،

وكأنها معروضة عليهم صبحا وعشيا!!! بينما المعروض على هولاء المساكين بل المفروض عليهم هو فقط الاستبداد تسجينا وتشريدا وتكميما للافواه وعدوانا مبرمجا على الكرامة..كم هو عجيب أمر طائفة من المومنين ضحايا الاستبداد، بدل توجيه سهامهم الى عدوهم جعلوا من تسفيه الديمقراطية وتوجيه السهام اليها وتأكيد تناقضها مع الاسلام وخطرها عليه رزقهم وديدنهم، ذاهلين من جهة المبدأ عن مساحة الاشتراك بين قيم الاسلام ومقاصده في جعل أمر الناس للناس **"وأمرهم شورى بينهم"**[1] ، وذاهلين من جهة المصلحة عن حاجة الامة المتأكدة للحرية وللشورى وللآليات التي تنقلهما من المستوى النظري الى المستوى العملي، مما يعد أعظم انجازات الديمقراطية وأبرز جوانب القصور في تجربتنا التاريخية.

هذا الكتاب مؤسس على قناعة تامة بصلاح الاسلام لكل زمان ومكان لأنه كلمةالله الأخيرة، فهو دين الفطرة، المعبر عن أشواقها وحاجاتها الإنسانية العميقة، بما يجعله مؤهلا لاستيعاب كل كسب معرفي وخبرة إنسانيين، لايضيق بهما ولا يتناقض معهما، بل يرحب.. ومن ذلك موقفه من التنظيم الديمقراطي الحديث من حيث هو جملة من الترتيبات في اتخاذ القرار في الجماعة يجعله معبرا عن أوسع الرأي والمصالح فيها. ومعلوم أن تحقيق ذلك مقصد عظيم من مقاصد الإسلام في تنظيم الشأن العام، فمن أين يأتي الزعم بأصالة التناقض؟ لو فقه الناس مطالب كل من الديمقراطية والاسلام، لو فعلوا ذلك لوقفوا على حقيقة المساحة الواسعةللاشتراك والتداخل بينهمايصلحان أساساً متيناً لتبادل المنافع والتعايش، كما أن التباين معها والاستدراك عليها وارادن. تلك هي حصيلة تأملاتنا- لسنوات طويلة- خرجنا بها من المعتقلات لننخرط في ساحات النضال اليومي ضد الدكتاتورية متسلحين بهذين السلاحين: الاسلام والديمقراطية.

وكان على فعلنا اليومي، لكي يكون فاعلاً منافساً عن جدارة، أن يتعزّز أبداً بالفكر المتجدد في الإسلام، وفي حصيلة الفكر المعاصر، متفاعلاً مع الواقع ومطالبه؛ الأمر الذي فرض عليّ أن أنتزع نفسي مرة أخرى من خضم المشاغل اليومية لأفرغ لنفسي، نافضاً الغبار عن وثائق السجن، و لم يكن ذلك يسيراً لولا ما بدا من تصميم سلطوي واضح على استئصال بشائر التغيير والتجديد التي بدأت تلوح من وراء تصاعد شعبية الحركة الإسلامية، فنصحت بالاختفاء طوال صائفة 1986، فكانت فرصة ثمينة، وحسبتها الأخيرة من أجل صياغة جملة أفكاري وقناعاتي وتجاربي حول أهم معضلات الفكر الإسلامي التي طالما أرّقتني، حتى إذا فرغنا من جني ثمار الحديقة، وبدأت الأغصان تتخفف من الأوراق، كنت أنا أيضاً قد تخففت من حملي، وفرغت من الصياغة، فاجتاحني عارم من اللذّة والسعادة. لقد كانت لحظة من لحظات "التحقّق" الصوفي، فكان هيّناً عليّ أن أقضي لحيني، فخرجت من صومعتي وعزلتي مطمئناً، وكأني قد أنجزت ما

[1] القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 38

أتأبّى به على الموت، وأستعصي على الفناء. وما عتمت يد الظلم أن تخطفتني، وجرّتني بقوة إلى المعتقل، بعد أن رفضت تقديم أي تنازل عن حريتي وحقي، بل واجبي في أن أعلم قومي وأساهم في أداء رسالة المسجد، دونما حاجة إلى إذن من حاكم. ولأن الظالم كان مصمماً أن يفرغ مني نهائياً، فقد وجد الحكم عليّ بالسجن مدى الحياة شيئاً قليلاً، فأمر بتشكيل هيئة أخرى للمحكمة، ولم تبق غير أيام معدودات لإنفاذ إرادته، إلاّ أن قضاء الله كان إليه أسرع، فوهبني الله عمراً جديداً، وخرجت من السجن (أيار/مايو1988) بزخم جديد. وعدت إلى الكتاب مرة أخرى باحثاً عن الظروف المناسبة لتقديمه في الجامعة، فلقد أُعِدَ في الأصل أطروحة للدكتوراه في كلية الشريعة بتونس، ولكن حفلة الزفاف أي الهدنة مع السلطة كانت قصيرة جداً هذه المرة، إذ قد تبخرت الآمال بسرعة في ديمقراطية الحاكم الجديد والتصالح معه الذي كان خياري، فالمدرسة واحدة، مدرسة التغرب والدكتاتورية، وهما وجهان لحقيقة واحدة: العنف والنفاق والفساد. وهل من عنف أشد من سلخ شعب عن هويته؟ وهل من سبيل إلى ذلك دون حجر على إرادته السياسية وإفراغ الدولة –نهاية- من كل مضمون، غير كونها جهازاً أمنياً معقّدا للقمع والفساد؛ الأمر الذي لم تُجدِ معه شيئاً تنازلاتنا، بما فيها التنازل عن عنوان حركتنا، وما روّضنا عليه أنفسنا من ضروب المرونة والاعتدال نأياً بأنفسنا والبلاد عن العودة إلى المواجهة، وتوفيراً للطاقات أن تبذل في غير مطالب النمو ومواجهة التحديات الكبرى المطروحة على الأمة. ولكن الطبيعة المتأصلة في الانفراد بالسلطة وملاذ الحكم والاشفاق على الحزب الحاكم وشركائه من المنافسة مع حركة شابة ضاربة في أعماق المجتمع وضمائره مستوعبة لتراث الحداثة، كلّ ذلك دفع "نظام الأقلية" التي أوقعتها حركة الإسلام في مزيد من العزلة عن هوية ومطالب جمهرة "السكان الاصليين" إلى تأكيد العزم مرة أخرى على السير إلى النهاية ومهما كانت التكاليف في خطة الاستئصال، مستنصرة بنخبة انتهازية وبما تتعرّض له الأمة من حملات استعمارية، فكان الدعم المالي الواسع، والتعتيم الإعلامي على مأساة شعب؛ فعدنا إلى الصدام بعد أن أقدمت السلطة على الولوغ في التزييف الواسع لإرادة الشعب (نيسان/ أبريل 1989)، فتحيّزت هذ المرة إلى الهجرة والضرب في أرض الغربة والتعرّض لمحنها.

ولأن معركتنا في عمقها معركة فكرية باعتبارنا بلدا طرفيا يتعرّض وسائر المغرب لخطّة ثابتة من قبل الضفة الشمالية المقابلة لاستهوائه وقطعه عن امتداده العربي الإسلامي واستلحاقه سوقا وخط دفاع استراتيجي وفي أحسن الحالات حديقة خلفية للنزهة[2]، فقد رفضت حركتنا محاولات استدراجها إلى العنف، مقدرة أن سلاحها الأمضى في مواجهة مشروع الاستبداد والتغريب قدرتها على الاقناع واستمالة

[2] د. عبد المجيد النجار، المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997، ص 1.

النفوس الطيبة، وتعبئة قوى الشعب بمشروع حضاري راسخة أقدامه في أرض الهوية المتفاعلة مع الحداثة بما يحقّق الصمود والمقاومة، ويرفع مستوى تحديها لمشاريع التعبئة والغزو الفكري، حتى تظهر تلك المشاريع على حقيقتها، أن ليس لها رأس مال في معركة الحضارة غير الجهاز، جهاز السلطة وتوظيفه وتخصيصه لمهمة واحدة هي المحافظة عليها وإعادة إنتاجها حتى ليمكن لك أن ترمز للمشروع كله برمز واحد بسيط هو "العصا".

ولأن المعركة، كما ذكرنا، في عمقها سياسية بين الاتجاهات الوطنية والتسلّط الدولي على ثوابت أمتنا واستقلالها ومواردها، ويمثّل الإسلام وثقافته العربية درع المقاومة ووقودها، فإن استمرار الكفاح على كل الواجهات، وخاصة المواجهة الفكرية وهي كاسحة الألغام ومشاعل الإضاءة،ضرورة قاهرة، لا يصرف عنها بل يؤكدها توالي المحن واحتداد الصراع ضد مشاريع الهيمنة الدولية والصهيونية وحلفائها المحليين وتصاعد أرواح آلاف الشهداء، واعتقال عشرات الآلاف من أنصار الإسلام والحرية على امتداد وطن العروبة والاسلام في وطننا وهم يدفعون ضريبة دفاعهم عن الاسلام والحرية والديمقراطية ومقاومة الاستبداد، وإصرارهم على مواصلة حركة التحرر الوطني لإنجاز استقلالنا الثقافي والاقتصادي في مواجهة خطط العولمة والدمج[3].

إن الفكر أهم قطاعات المعركة الفاعلة. معركتنا مع التخلف بما هو انفصام وانحطاط في الشخصية لأمتنا، وجهل وعطالة وعجز عن اكتشاف وتوظيف الطاقات، بما جعل أمتنا في منخفض حضاري وسياسي يقوم على رعايته وإعادة إنتاجه الاستبداد السياسي والنخبة المتحالفة معه في الداخل والنصير الدولي من الخارج، وذلك رغم أن الاصلاحات الديمقراطية واحترام حقوق الانسان تمثل اليوم ايديولوجية المتغلب الغربي في هذه المرحلة، كما كان شعار نقل الحضارة إلى المتخلفين شعار الهيمنة في المرحلة السابقة، ولكنه شعار لئن صلح في تقويض البنيان الشيوعي والاتيان عليه، فإن نقله إلى العالم الإسلامي والعربي منه على وجه الخصوص يشك إلى حد بعيد أن يفرز نفس الثمار، أي الليبرالية الغربية الملحدة والتابعة، بل الأحرى أن يفك أغلال العملاق المكبّل: الإسلام.ولذلك لم يكن عجبا أن تتراجع سريعا زعيمة المعسكرالغربي عما أعلنته من سياسة نشر الديمقراطية في بلاد العرب سبيلا لمقاومة"لارهاب" مباشرة بعد توالي نجاحات الحركة الاسلامية الباهرة من طريق صناديق الاقتراع في المغرب وفلسطين والعراق والكويت..وسرعان ما عادت الى الفرش الدافئة للدكتاتورية لتنعم بالراحة والطمأنينة.

---

[3] اعتبر المفكر الفرنسي روجي غارودي في محاضرة له بباريس ضمن لقاء تضامني مع ضحايا القمع في تونس سنة 1992 أن ما تتعرض له حركة النهضة واتحاد الشغل من عدوان تصفوي لا مناص منه لإنجاح خطة دمج تونس في الاقتصاد الامبريالي.

وأياً ما كان الأمر، فإن مهمة الفكر تتأكد يوماً بعد يوم بفعل تفاقم التأثير المدمّر لرياح العولمة الثقافية.. على حواس البشر وأذواقهم وأفكارهم ومناهج حياتهم. فرغم ما حقّقته الآلة من تطور وما تعزّز من أهمية الاقتصاد ودور الجيوش إلاّ أن المستقبل سيسلم قياده على الأرجح للأمم الأقدر على الإبداع والتجدّد الفكري والإقناع والحوار وتقديم ما ينفع الناس، الأقدر في المحصّلة على المقاومة والتغيير والفداء.

إن مهمة الفكر في مواجهة العاصفة مزدوجة: فهي من جهة، توسيع أرضية الحوار والتلاقي بين كتائب أمتنا الرافضة للتسلّط الدولي الصهيوني على أرضنا ومواردنا ومقدساتنا وأفكارنا وأرواحنا، والرافضة، قبل ذلك، الاستبداد الداخلي والعدوان على حقوق الإنسان، مهما كانت المبررات والعناوين، والحوار أيضاً والتلاقي في الخارج والنضال المشترك مع أنصار الحرية وحقوق الإنسان وحرية الشعوب، مهما اختلفت مذاهبهم ودياناتهم.. فهم، حيثما كانوا، أصدقاؤنا في الحاضر والمستقبل، وبالخصوص الحركة العالمية المناضلة من أجل عالميةبديلة عادلة، والعمل — من جهة أخرى- على بلورة المشروع الإسلامي المستوعب لثمرات الجهد البشري، متجاوزاً مواطن الفشل والسقوط وتشييئ الانسان وتسليع القيم، في الحضارة المعاصرة، ومنعها من سحقنا وهضمنا، منطلقين في كل ذلك من مبدأ وحدة الأصل، والمصير البشري، واتساع الرحمة الإلهية للبشرية كلها. فالخلاص لم يعد ممكنا تصوره إلا من خلال مشروع انساني كوني لإنقاذ البشرية قاطبة وكذلك هو الإسلام "**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**"[4].

وتزداد الحاجة إلى اكتشاف المشروع الحضاري الإسلامي مع اشتداد الهجمة الدولية، وكون هذا المشروع -وبسبب ذلك- هو ما تبقى اليوم من فكرة خارج المنظور الغربي. وما يجري اليوم في قطرنا التونسي الصغير وأمثاله من تطبيق صارم لخطتي تجفيف الينابيع والاستئصال-وهما خطتان دوليتان تطبقان على شعوبنا مثل الخطط الاخرى كفرض التطبيع وفتح الاسواق وتصفية جيوب المقاومة وتحديد النسل وتصفية التعليم الديني ،بحسب ما يطيق كل وضع- فضلا عما يجري في فلسطين والعراق المحتلين من سحق منظم للسكان والارض والهوية والتراث ليس سوى جزء من حملة كونية "صليبية على "الإسلام الفاشي"- حسب تعبير الرئيس جورج بوش الصغير- الاسلام فكرا وشعائر ومؤسسات: حركات ودولا وأقليات، من أجل سحق واجتثاث دفاعات هذه المجتمعات حتى تستسلم لمبضع الجراح الدولي وخططه الهيمنية، وتنهزم في المعركة الحضارية ضد الحملة الامبريالية الشاملة. لقد ظهرت أبعاد مشروع التحديث(التغريب) سافرة في تفكيك المجتمع من أجل السيطرة عليه وظهر عجزه فاضحا عن إعادة تأليفه وحل مشكلاته فلم يجد سبيلا لمواجهة سخط الناس واتجاههم الجارف عودا إلى الجذور،غير إسلام مصيره إلى كفاءة رجل

---

[4] القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 107

الأمن: أي المهارة في استعمال العصا. لقد بدا واضحاً أن ليس لمشروع التحديث المغشوش من بديل حقيقي غير حركة الإسلام وحلفائها من أنصار الهوية والديمقراطية والمناضلين ضد مشاريع الهيمنة الدولية والصهيونية. وليس من حلٍ لهذه لمعضلة، معضلة تصاعد تيار المقاومة لمشاريع الهيمنة والتفكيك غير تشجيع الانظمة المستتبعة على الإمعان في العنف والتدمير فاذا لم يجد ذلك فالتدخل العسكري المباشر .

ولأن الإسلام هو ما تبقى من الفكرة الحضارية خارج المنظور الغربي بعد سقوط الوجه الشيوعي من الحضارة الغربية فإن المشروع الإسلامي لا يمثل فقط أملاً للعرب والمسلمين في استعادة الاجماع الى مجتمعاتهم المفككة وتعبئة طاقاتهم للإبداع، وتخليص إرادتهم من الاستبداد، وتوظيف مواردهم البشرية والروحية في استكمال تحرير إرادتهم وأراضيهم المحتلة وبالخصوص فلسطين: قضيتهم المركزية، وتقديم الدعم لكل مظلوم مستضعف،وذلك بعد أن استسلمت أمام التسلط الدولي، وخنعت كل أو جل الإيديولوجيات.إن نهضة الإسلام بهذا المنظور التحرري الإنساني تمثل أيضاً أملاً للشعوب غير المسلمة، بما فيها الشعوب الغربية، أملاً في تأنيس هذه الحضارة التي توحشت تقنياتها وسياساتها في ظل الفلسفة المادية التي قامت على أساسها الحضارة المعاصرة، وانغرزت سمومها في جذور "النهضة العربية" الحديثة.. فولدت عقيما. إن الإسلام يتقدّم على أنه الأمل والشفاء والسعادة في الدارين لعشرات، بل مئات من ملايين البائسين في العالم، قد عضّهم بنابه حتى أدماهم، ورمى بهم في لجج الشقاء.. الجوع والمرض والأوبئة الجنسية الفتّاكة، والقلق، والعزلة، وانهيار الأسرة، والحروب الطاحنة، والخوف منها، والتمييز الديني والعنصري، والاستبداد السياسي، والتعذيب الوحشي، والتطهير العرقي، والتدمير الوحشي المنظم للبئة والتهديد بحروب نهاية العالم،ناهيك بعودة الاستعمار في اشكاله السافرة المباشرة تحديا للامة وأحرار العالم.ولقد مثلت المسيرات المليونية التي اندلعت في عشرات المدن الكبرى وبالخصوص في الغرب ضد الهجمة الامبريالية على العراق وفلسطين منطلقا للسيطرة العالمية، وكانت بقيادة القوى المناهضة للعولمة يسارية واسلامية مبشرة بتشكّل محور جديد للمقاومة الشعبية ضد قوى الهيمنة والدمار،يخترق كل الحضارات والديانات يبشر بمستقبل واعد للبشرية.

إن أملنا العظيم في أن يوّفق هذا الجهد الشخصي المتواضع في تذليل بعض العقبات في طريق نهضة أمتنا، وتحريك سواكنها للتأمل والفعل ﴿وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب﴾(5) وتعزيز جبهة المقاومة

ورغم أن ما ورد في الكتاب من أفكار وتوجهات موقف شخصي، لا يحمل تبعاته غير المؤلف،- مع أن أهم الأفكار الواردة فيه حملها في بداية الثمانينيات البيان التاسيسي ل (حركة الاتجاه الاسلامي)/انظر

---

(5) القرآن الكريم، "سورة هود" الآية88.

ملاحق الكتاب/- فقد مثل يوم ظهوره الذي تأخر سنوات بسبب المحن صوتا غريبا في الساحة الاسلامية لدرجة الاستنكار والتكفير، إلاّ أنها غدت بعد التحرّك بهافي أوسع الساحات الإسلامية ،ليست معروفةً فحسب، بل أزعم انهاتجد قبولاً متزايدا في الوسط الإسلامي وحتى العلماني المعتدل، ومثّلت عامل تطوير مهم لجملة الساحة الاسلامية في اتجاه التفاعل الرشيد مع الواقع والبحث عن المشترك، وتغليب جانب الحوار والتعاون والتطوير على الصدام والقطيعة . واليوم يجمع هذا المنحى في التفكير والتغيير حوله القطاع الاوسع من الحركات والفعاليات الشبابية الإسلامية الواعدة على مختلف ساحات العمل الإسلامي وأنصار التحوّل الديموقراطي والحوار بين مختلف التيارات الوطنية والفكرية بديلا عن التقاتل.

و لم يكن في خطة المؤلف أن يقدّم منظوراً وبرنامجاً لحزب إسلامي أو دولة إسلامية.. فذلك شأو أبعد من هذا الجهد[6]، وإنما جلّ مطلبه السعي إلى تسهيل إدارة الحوار داخل الصف الإسلامي- أساساً- فيما بينه وفيما بينه وبين الواقع المحلي والدولي، في ضوء شرائع الاسلام ومقاصده. ومطلوب أن يمتد الحوار فيشمل أنصار الحرية في كل مكان المناهضين للاستبداد المحلي والدولي.والمتتبعون بإخلاص لاتجاهات التطور في الفكر الإسلامي..ولقضايا الحوار المطروحة في الساحة الإسلامية، يلفونها على نحو آخر- بسبب طبيعتها الإنسانية- مطروحة على أكثر من أهل دين ومذهب،بسبب ما أحدثته ثورة الاتصال .

---

[6] والمؤلف لا ينظر إلى المرحلة التي تعيشها تونس والبلاد المماثلة على أنها مرحلة استقرار تسمح بالصراع المفتوح بين مختلف البدائل والبرامج المرشحة للحكم، ولاهي مرحلة الصراع بين الدولة العلمانية والدولة الإسلامية... فتلك أيضاً مرحلة متقدمة من الصراع؛ لكأني بالمنطقة بصدد استئناف مرحلة الكفاح التحريري ضد الاستعمار العائد يستعيد ما فقد.. الأمر الذي يجعل دور الفكر أعظم لكشف الأعداء المستترين بالوطنية والعروبة، وحتى بالإسلام وهم الوكلاء الدوليون. إن الصراع بين أن نكون أو لا نكون بين مشروع دولة الحداثة المزيفة المفككة للمجتمع من أجل التسلط عليه واستلحاقه بالخارج وبين أنصار مشروع مجتمع مدني قوي منظم متماسك، تحترم فيه كرامة الانسان، يملك دولته ولا تملكه، ويوظفها أداة من أدوات نهوضه، إنه صراع حضاري سياسي في الصميم، بين أنصار الدولة الوطنية الديمقراطية، دولة الشعب، دولة الامة، وبين حماة الدولة الاستبدادية التابعة،دولة المافيا، بين أنصار مواصلة حركة التحرر الوطني حتى تفضي إلى استقلال حضاري تام وبين الناكصين على الأعقاب. إنه بعيد جدا أن تتحقق ديموقراطية أو تنمية في ظل أوضاع التجزئة القائمة(يمكن في هذا الصدد الرجوع إلى كتابات الأستاذ منير شفيق)

وقبل أن نبني دولتنا الوطنية الديمقراطية التي يملكها المجتمع ولا تملكه ويوظفها في حماية حقوقه مواطنا وإنسانافيطمئن إلى وجوده ومصيره وأسرته، فيشارك بالتفكير والعمل في الشؤون العامة، حتى تنضج في مناخات الحرية التي ينبغي أن يناضل من أجلها الجميع ويتمتع بها الجميع، الخيارات والأطروحات، وتتبلور البدائل، وينفسح المجال للاختيار الحر وتحكيم الشعب، والتداول على السلطة عبر صناديق الاقتراع... قبل ذلك لامجال لأي جدل هامشي.قبل ذلك لا مجال إلا لعمل مقاوم جبهوي سلمي لانتزاع وفرض الحريات .

وحسبي أيضا أن أضيئ شمعة في درب " تونس الحبيبة الشهيدة" ضحية تحديث مغشوش وقطاع من نخبة مفتونة، هلعة من صحوة الإسلام على امتيازاتها وما تهجس به نفوسها من مخاوف على نمط حياتها، كانت هلعة من نداءات التغيير، فواجهتها بكل شراسة،هلعة من هاجس حرمانها من معاقرة كأس خمرة على قارعة الطريق أو انتهاك حرمة رمضان على الملأ، مع ان المشروع الاسلامي اهم من ذلك.فالادب العربي الذي ازدهر في حضارة الاسلام متخم بالنواسيات والتشبيب.

حسبي أن انهض بقسط من شرف وتبعة الانتماء إلى أمة العرب والمسلمين والإنسانية؛ فأسهم ولو بنزر يسير في التخفيف من معاناة المعذبين في الأرض بتجديد طاقات المقاومة، وتيسير إدارة الحوار من خلال ترسيخ قيم الحرية، وتكريم الإنسان، وتقديس حقوقه، ومنها وأساسها حقّه في المشاركة في السلطة وقوامة الشعب على حكامه، وتعبئة كل الطاقات الخيرة للكفاح ضد الاستبداد والمستبدين من كل ملّة ودين.. فذلك جذر البلاء وعماده وتاجه.. فأول الإسلام كفر بالطاغوت، ثم يفتح الباب للإيمان بالله وتكريم الإنسان ﴿ فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾(7)، ولذلك كان أجمل تعريف يلخص الإسلام أنه " ثورة تحريرية شاملة".

فإن يكن قد أصاب شيئاً من التوفيق في الكشف عن طرف من رحمة الإسلام وعدالته وثورته التحررية الشاملة، فذلك منّة من الله.. وإن خانه التوفيق فحسبي أني أردت الخير لقومي وأمتي والإنسانية الحائرة المعذبة. وليس على القارئ الكريم في كل الأحوال إلاّ أن يتسلح بروح اليقظة والنصح والتحرر والإيجابية حتى يندرج في ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾(8). وإني متنازل سلفاً عن كل ما ثبت خطؤه بدليل من النقل أو العقل والتجربة، بريء منه معتذر في الوقت ذاته عن ضروب من الخلل الفني بسبب الظروف الخاصة التي تمّ فيها التأليف شاكر لكل ناصح أمين وناقد نزيه.

كما لا يفوتني أن أشكر كلّ السادة الذين أعانوني بالنصح والتقويم، وخاصة من خبراء مركز دراسات الوحدة العربية، أو بالنصح والتّفضّل بتقديم الكتاب، أعني أخي وصديقي وأستاذي د. محمد سليم العوا، أو الأخوة الذين تفضلوا بإثراء جوانب محددة من الكتاب أو مراجعته، وهم: شيخنا العلاّمة د. محمود أبو السعود رحمه الله، والأخ الدكتور أحمد المناعي، والأخ محمد النوري، فإليهم جميعاً خالص الشكر والتقدير، كما لا يفوتني أن أسجّل خالص شكري، وامتناني لكل من ساعدني في إخراج هذا الجهد،

---

(7) القرآن الكريم، "سورة البقرة" الآية 256.

(8) المثدر نفسه، سوره "الزمر" الآية18.

وأخص بالذكر الأخوة لطفي زيتون ، والمختار البدري، والأخت سلوى المهيري، فقد بذلوا جهداً معتبراً، جازاهم الله كل خير.
ولله الفضل والمنّة.

تَمْهيد

يعتبر مبحث الحريات العامة من أهم مباحث القانون الدستوري الذي يعدّ بدوره أبا القوانين[9].

ويهتم مبحث الحريات العامة بالحريات الأساسية التي يخوّلها الدستور للمواطن، ويصونها له ضد التجاوزات ومختلف ضروب التعسّف التي يتعرض لها، سواء أكان ذلك من قَبِيل الأفراد أم كان من قبل السلطة. كما تشير الحريات العامة إلى مجموع الحقوق الأساسية والفردية والجماعية للإنسان والمواطن في الدولة.

ولأن الإنسان كائن ميتافيزيقي، إذ تتجاوز اهتمامته النظرة الحسية النفعية للاشياء بحثا عن معناها ومبدإها ومصيرها، قال الله تعالى: ﴿ وعلّم آدم الأسماء كلها﴾[10]- فإنّ حقوقه وواجباته، أي القوانين المنظمة لعلاقاته ومسالكه لا تستبين ولا تتأسس إلاّ في إطار عام من تصوّره لنفسه وللكون والحياة. ومن هنا حتّم بحث الحريات العامة في الإسلام تناول مفهوم الإنسان والحرية في الإسلام.

ولأن الإنسان اجتماعي بطبعه على نحو لا تتصور معه قيمة للإنسان ولسلوكه إلاّ ضمن حياة اجتماعية منظّمة، وجب تناول مبحث" الحريات في الإسلام" ضمن تصور الإسلام للدولة ومفاهيمها الأساسية كالشورى والبيعة...الخ.

ولأن الإنسان –وإن يكن مسلماً- خطّاء ظلوم، وبالخصوص إذا كان صاحب سلطة، فقد وجب البحث في الضمانات الأساسية التي يوفّرها الإسلام لصيانة الحريات العامة، ومقاومة الجور في إطار الدولة الإسلامية.

تلكم هي القضايا الثلاث التي يسعى هذاالبحث إلى تجليتها: الحريات العامة في الإسلام –مبادئ الدولة الإسلامية- ضمانات عدم الجور في الدولة الإسلامية.

1- خطة البحث

أ- إن البحث في الحريات العامة جزء لا يتجزأ من البحث في النظام السياسي الإسلامي، وهو بحث يفترض التسليم سلفاً بشمول نظام الإسلام لحياة الإنسان فرداً وجماعة وترابط أجزائه من عقائد وشرائع وشعائر وأخلاقيات ومقاصد على نحو لا يقبل التجزئة، وهذه المسألة ننطلق منها كمسلمة لأنها قد

---

(9) عبد الوهاب الكيالي {وآخرون}، مؤسسة السياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشـــر،1979)، ج2، ص242.

(10) القرآن الكريم، "سورة البقرة" الآية 31.

حسمت لدى المعنيين بالفكر الإسلامي، سواء أكانوا مسلمين أم كانوا غير مسلمين، بعد أن انقشع ما أثير حولها من ضباب في النصف الأول من هذا القرن المسيحي على يد خصوم الإسلام الحاقدين أو الجاهلين: قادة الغارة على العالم الإسلامي من مستشرقين ومبشّرين، فتأثرت بهم طائفة من ابناء المسلمين، خاصة ممن خضعوا لمناهج التعليم الغربي وحتى من خريجي المعاهد الدينية، وإن كان معظم هؤلاء قد ثاب إلى رشده، وأعترف بخطئه[11].

ولعله مما ساهم مساهمة فعالة في طي صفحة جدل الضياع حول مدى أصالة الدولة في الإسلام ما منيت به التيارات التغريبية بمختلف أنواعها- وبالخصوص تلك التي انحازت لقوى القمع البوليسي- من انحسار بفعل هزائمها المتكررة،مقابل الانطلاقة السريعة للصحوة الإسلامية وتوسع المد الإسلامي واستقطابه المتزايد لآمال الجماهير في التحرر والتطهّر ومواجهة التحدي الغربي وحمله لواء التصدي لهجمة الإمبريالية

---

[11] من أولئك المفكرين الذين انتقدوا كتاباتهم المتغربة السابقة، محمد حسين هيكل وخالد محمد خالد الذي أعلن على الملأ توبته في جرأة تليق بأمثاله من العلماء والمصلحين، حيث أكد بعد أن كشف المؤثرات الغربية التي أوقعته في الخطأ،" أن الإسلام دين نظام، ولعلنا لا نجد ديناً ولا نظرية تتطلب طبيعتهما قيام الدولة كما نجد ذلك في الإسلام". انظر خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام (القاهرة:دار ثابت،1981)، المقدمة، ص24.

ولقد عرض محمد عمارة لحركة تراجع رموز العلمانية المصرية عن مواقفهم وتوبتهم وندمهم. وممن ذكرهم الشيخ علي عبد الرازق الذي تبنى العلمانية سنة 1925 ليعلن توبته في مقال له نشر في مجلة السياسة (أيار/ مايو 1951). انظر كتاب: محمد عمارة، الإسلام والسياسية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط 1993 مصر، ص 108. وفي كتاب عمارة النص الكامل لذلك التراجع الذي لا يزال العلمانيون المغرضون يصرون على تجاهله. وكذلك تراجع طه حسين عن العلمانية بعد أن دافع عن علي عبد الرازق، قال عندما كان عضواً في لجنة وضع الدستور سنة 1953:" يجب أن ينص الدستور على ألاّ يصدر قانون مخالف للقرآن". وكذا تراجع وتاب توبة نصوحاً محمد حسين هيكل فدافع عن الاسلام دينا ودولة في كتابيه:حياة محمد (القاهرة: دار المعارف، 1965)، ومنزل الوحي (القاهرة:1937). وتاب محمد عمارة ذاته وأصبح أشد المدافعين عن الإسلام ودولته في وجه العلمانية، ونحن ننتظر أوبات علمانية عارمة صوب الإسلام بعد سقوط الشيوعية وبروز الإسلام أكثر من أي وقت مضى، قوة مقاومة في وجه الفساد الداخلي والكيد الخارجي وحمل قضايا الامة الكبرى مثل تحرير فلسطين والعراق.وكماكان لأوبة رموز بارزة من جيل حسين هيكل وخلد محمد خالد بلاء معتبر في الذب عن الاسلام فقد كان لاهتداء رموز من جيل العلمانية الذي خلفهم، جهد مقدر في الانتصار للفكر الاسلامي الاصيل وتجلية مشروعه الحضاري والتصدي لتيارات التغريب، من هؤلاء العلامة المحقق د.محمد عمارة والقانوني الضليع المستشار طارق البشري والمفكر الاقتصادي والزعيم السياسي عادل حسين..والمفكر الاستراتيجي الاستاذ منير شفيق.. كما أن كاتب هذه السطور ذاته قد اجتاحته في مرحلة من شبابه موجة العلمانية والتغريب .. ورجاؤه أن يكون من المشمولين وكل المناضلين من أجل عزة الامة، ومقاومة الظلم المحلي والدولي، برحمة الله وحسن توفيقه.

ورأس حربتها إسرائيل وعملائها في المنطقة، فتصاعد المد الإسلامي في أشكال مختلفة منها ما هو مقاومة بطولية للاحتلال الامريكي للعراق ولافغانستان وللاحتلال الصهيوني في فلسطين ولبنان وقبل ذلك للإحتلال الشيوعي في أفغانستان والقوقاز.. إلخ ومنها مقاومة للاستبداد في الداخل ومطالبة بالعدالة والحرية وتطبيق الشريعة والمشاركة في الحكم ودعم سلطة المجتمع المدني والنقابات والمساجد ومؤسسات النفع العام، والدعوة إلى إصلاح أنظمة الحكم وإقامة الحكم الإسلامي الذي بدأت صور منه تفرض نفسها معطى أساسيا في السياسة الدولية[12] وبذلك كانت حجة الواقع أبلغ من كل جدل في الرد على دعاوي العلمانيين ومساعيهم في علمنة الاسلام وتفريغه من جوهر رسالته:إقامة العدل في العالم وتحرير البشرية من الطواغيت، باعتبار الإسلام دينا ودولة، أو هو دين، الدولة جزء من برنامجه وأداة ضرورية من أدوات عمل مشروعه الحضاري التحرري . هذا دون الغض من قيمة الجهود الكبرى والمباركة التي يبذلها علماء الإسلام ومفكروه في التصدي لتيار العلمانية ودحضه بحجة المنطق، وفي تجلية معالم النظام الإسلامي والدولة الإسلامية في سائر المجالات. وفي هذا الصدد كانت جهود علماء مصر، وتليها جهود علماء باكستان في الطليعة، جازاهم الله عن الإسلام وأهله كل خير.

ب- إذا كان الإسلام قد اكتفى في مسألة تنظيم الدولة بتقعيد جملة من القواعد، والتأكيد على جملة من المقاصد غير عامد إلى التقنين التفصيلي إلاّ في نطاق ضيق، تاركاً للعقل المسلم مجالات واسعة للتفاعل مع اختلاف وتنوّع أحوال الزمان والمكان القلّب، الأمر الذي ينتج منه تنوّع في تصور الحكم الإسلامي، فإن على الباحث في النظام الإسلامي أن ينتبه دوماً إلى ضرورة التمييز في التجربة التاريخية للحكم الإسلامي —سواء أكان ذلك على صعيد الفكر أم كان على صعيد الممارسة- بين الأصول الثابتة في الكتاب والسنّة، وبين ما أثمرته تلك الأصول متفاعلة مع ظروف الزمان والمكان، من تجارب وتصورات واجتهادات، إذ ليس ملزماً للباحث في النظام الإسلامي غير تلك الأصول والشرائع الثابتة. أما التاريخ الإسلامي بما أثمره من تجارب في الحكم ومن اجتهادات في الفقه فليس له من قيمة غير قيمة الاعتبار

[12] ورد في البيان التأسيس لحركة الاتجاه الإسلامي، حزيران/ تموز 1981 (تونس) أن" من مهام هذه الحركة المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام، ومن وسائل ذلك "بلورة" وتجسيم الصورة المعاصرة لنظام الحكم الإسلامي"

والاستنارة والاستئناس. إن تلك الأصول القطعية لا تعني أكثر من الأحكام الواردة في القرآن بشكل واضح، لا التباس فيه، والأحكام الواردة في السنّة التشريعية واضحة الدلالة، قطعية السند[13].

ج- إذا كانت السياسة الشرعية تهدف إلى إقامة العدل ومطاردة الجور، وكان الإسلام كما ذكرنا قد اكتفى في شؤون الحكم –غالباً- بتقعيد الكليات ولمقاصد ثقة بعقل الإنسان وتأسيساً لحريته وتحقيقاً لخلود الإسلام وصلاحه لكل زمان ومكان وثقة في رشد الجماعة المؤمنة وعصمتها من الضلال، كان من الطبيعي أن تنفتح السياسة الشرعية على كل التراث البشري في الفكر السياسي، تفيد منه أشكالاً ووسائل تتساوق مع مقاصد الإسلام وقيمه ولا سيما مقصده الأعظم في إقامة العدل والشورى، ولا تتقاطع مع حكم جزئي منصوص عليه. فعلى حين أنه لا يليق بالباحث المسلم في النظام الإسلامي أن يقف موقف المأخوذ المنبهر أمام أي إبداع حضاري يحطب منه- كحاطب ليلٍ- حلوه ومرّه، ما يليق به في الآن نفسه أن يتحرّج أو يستنكف من الأخذ بكل حكمة تفتق عنّها عقل بشري، وأثبتت جدواها تجربة حضارية، حتى يندرج في سلك أولي الألباب ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾[14]، ولقد غدت في الأدبيات الإسلامية شائعة كلمات نورانية لامعة للعلاّمة السلفي بن القيم في أن "السياسة الشرعية مدارها العدل، ولو لم ينص عليه وحي، ذلك أن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثمّ شرع الله"[15]، ونقل عن ابن الصلاح تعريفه للسياسة بأنها " ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي. فأي طريق استخرج بها العدل فهي من الدين". ويحسن التذكير بكلمات رائعة أسبق منها

---

[13] ذهب الباحث الدستوري المصري الكبير عبد الحميد متولي إلى اشتراط أكثر من راوٍ لقبول مادة الحديث في مباحث القانون الدستوري وذلك في كتابه: أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها (القاهرة: الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، 1970).

وذهب إلى ذلك حسن الترابي في أبحاثه الأصولية فاشترط التواتر. ومن القدامى نذكر الإمام الغزالي إذ ذهب إلى "أن الدماء لا تثبت بأحاديث الآحاد. انظر: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول.

[14] القرآن الكريم، "سورة الزمر" الآية18.

[15] أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب لاعلمكية)، ص15-16.

لحكيمنا المغربي أبي الوليد ابن رشد 585هـ/1189م في تأكيده على ضرورة الإفادة من خلاصة التجارب البشرية بقطع النظر عن ملل أصحابها، إذ أن الحكمة هي الأخت الرضيعة للشريعة[16].

أما إذا تجاوز الأمر الأشكال والوسائل والآليات والإجراءات، وتعلق بعالم الأفكار والقيم ومجال الحلال والحرام وقواطع الأحكام، فإن موقف الشك والتثبت في زمن التبعية والاستلحاق الحضاري الذي تعيشه أمتنا هو الموقف المناسب والضروري مع حضارة المتغلب، وفي هذا الصدد لا غيره، ترد توجيهات الإسلام في التحذير من التشبه بغير المسلمين فيما هو من خصوصيات دينهم ، حتى عدّ شيخ الإسلام ذلك مقصداً من مقاصد الشريعة"[17].

د- في علاجنا إشكاليات الحرية في النظام الإسلامي، سنحاول جهدنا وضع كل إشكالية في إطار الواقع القائم، ثم نعمد إلى إيراد النصوص والسوابق التاريخية ومختلف وجهات نظر علماء الإسلام ومدارس الفكر عامة، مرجحين ما استقام لنا الدليل وترجحت المصلحة موقف جمهور العلماء الإسلاميين، محاولين ألاّ تأخذنا سنة غفلة عن الواقع الإسلامي والدولي الذي يتنزل فيه الخطاب باعتباره أداة من أدوات تغييره وترشيده ومعالجة مشكلاته، إذ ليس رائدنا لذة معرفية بل ثورة إسلامية تقتلع الطواغيت والطغيان من أرض الله وتنتصر للمستضعفين من الرجال والنساء والشباب،وتبذل وسعها في مد ونسج جسور وشبكات التفاهم والتواصل والنضال المشترك بينهم لوضع حد لحالة الاستضعاف والتسلط، حتى تورف شجرة الحرية والعدل في كل مكان، وقد سقيت بدماء الشهداء ومداد العلماء. إننا هنا نبتغي شيئا من تفصيل لما كنّا قد أجملناه[18] وقد تهيأت حركة الإسلام بكسبها المتجدد المبارك على صعيد الكفاح السياسي والاجتماعي والثقافي من أجل الدفاع عن الحريات العامة وحقوق الإنسان، تهيأت إلى طور

---

[16] انظر رسالته الشهيرة: أبو الوليد محمدبن أحمد بن رشد القرطبي، فلسفة ابن رشد: فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.و" الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران (القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، 1986). ومحمد الفاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، ص28.

[17] يقول شيخ الإسلام بن تيمية، (782هـ/1327م): "إن الشارع أمر بمخالفة المشركين مطلقاً، وإن حسن المخالفة أمر مقصود للشارع.. فقد تبيّن أن نفس مخالفتهم أمر مقصود للشارع في الجملة". انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم (القاهرة: 1969)، ص57-57. ونحن لا نسلم لشيخ الإسلام أن هذا النهي مطلق وإنما في ما خالف شريعتنا أو مما هو من خصوصيات دينهم وإلاّ وقعنا في الحرج وحتى الاستحالة أيضاً.

[18] المقصود بما ورد في البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، حزيران/يونيو1981، من استهدافها المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام، وإن من وسائل ذلك بلورة صورة معاصرة لنظام الحكم الإسلامي.

جديد من البلاء والعطاء على طريق البناء الإسلامي الجديد... الأمر الذي يقتضي ريادات فكرية متجددة.

هـــ _ إن هذا البحث ليست وجهته تجلية صورة النظام السياسي الإسلامي عامة، وإنما تقديم تصور- على أكثر ما يمكن من الوضوح- لوضع الحريات العامة والخاصة وحقوق الإنسان في الدولة الإسلامية كما تجلّت للمؤلف عبر سني معاناته، مجردة عن أي وصف له آخر غير صفته الشخصية، وبالله التوفيق.

2- حقيقة المشكل السياسي

الناس مفطورون على الاجتماع بسبب ما هم عليه من عجز طبيعي عن استقلال الواحد منهم بأمر تحصيل قوته وحفظ بقائه، فضلاً عن ترقّيه. واجتماعهم يقتضي وجود سلطة فيهم تزع بعضهم عن بعض. ولكن إلى جوار هذا الميل إلى الاجتماع والحاجة الضرورية إليه هناك منزع أصيل في الانسان إلى العدوان والأثرة وتجاوز الحدود .. الأمر الذي أدى إلى ظهور السلطة في الجماعة، ولكنها ما تلبثت حتى تحولت مصدر تهديد حقيقي لقيمة أساسية في حياة الإنسان؛ أعني حريته؟ فكيف السبيل إلى كفّ جور السلطة ومنعها من تعدي حدود العدل؟.

وإذا كان وجود السلطة في الجماعة يقسمها إلى حاكم ومحكوم، وآمر ومطيع، فعلى أي أساس تقوم هذه العلاقة، ولأي قانون تخضع؟ وما هو مصدر الإلزام بالطاعة؟ وما هي حدودها؟

وإذا كان من مهمات السلطة الدفاع عن الجماعة ضد أعدائها وحفظ الانسجام والتوافق داخلها فكيف تتم وحدة الجماعة والمحافظة على أمنها دون مساس بالحقوق الخاصة والعامة؟ ما حدود العلاقة بين الخاص والعام؟ وكيف تصان الحياة الخاصة للفرد في ظل الدولة؟ " إن المشكل السياسي هو مشكل شعب في مواجهة سلطة"[19]. تلك هي، في صياغة أخرى، الإشكاليات التي يطرحها الفكر السياسي، والتي سنحاول تناولها من خلال المحاور التفصيلية السابقة.

[19]- الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة، ج2.

القسم الأول: **حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام**

الفصل الأول

حول مفاهيم الحرية في الغرب:

ليس المجال هنا بحثاً فلسفياً حول مفهوم الحرية، فإن مثل هذا البحث العقلاني في ماهية الحرية للبرهنة على وجودها لم يكد ينتهي إلاّ إلى نفيها واعتبارها وهماً شأن البحث في ماهية الإنسان أو عقله أو روحه، ليس من شأنه إلاّ الإفضاء إلى العجز والتردّي في الخلط والتناقض، وما لا طائل وراءه بسبب عدم تأهّل أدوداتنا المعرفية لإدراك الماهيات[1]. وحتى في الحالات التي خيّل فيها لبعض التيارات الفسفية أنها تمكنت فلسفياً من الوصول إلى نتائج ايجابية في بحثها الحرية من خلال انصرافها عن البحث العقلي المجرد والتركيز على الحالات الوجدانية والأفعال الحرّة فقد كانت الروح العدمية هي المسيطرة غالباً على تلك الفلسفات، حيث صوّرت الإنسان الحر كائناً معزولاً قلقاً محطماً، لا يرى سبيلاً إلى حريته غير تحطيم كل الروابط والقيم التي تشدّه إلى غيره، مما لم يبق معه معنى لوجوده الحر غير الانتحار والعبث[2].

غير أن البحث في الحرية ما لبث أن غادر الميتافيزيقا واتجه إلى مجالات تمكن فيها الرؤية بشكل واضح مثل المجال الأخلاقي والقانوني والسياسي، فانصب البحث على علاقة الإنسان بالمؤسسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية... أي على جملة حقوقه... وأصبح الحديث عن الحريات بالجمع بدل المفهوم الفلسفي "الحرية". لقد غدت الحرية بذلك هدفاً لنضال الشعوب المستضعفة والطبقات المضطهدة والضمائر الطيبة أكثر منها مادة لتأملات المفكرين، اللهم إلاّ أن يكونوا مفكرين سياسيين وقانونيين يضبطون مجالات الحرية في إعلاناتهم لحقوق الإنسان وفي الدساتير ولدى حديثهم عن نشأة الدولة... وعن جملة الحقوق والخدمات التي عليها توفيرها وضمانها للمواطن حتى يحقق شخصيته المادية والمعنوية، ويشارك في إدارة الشؤون العامة، ويحدّد مصيره بعيداً عن كل إكراه من خلال امتلاكه لجملة من الإمكانات أو القوى أو الحقوق، مثل حقه في التفكير والاعتقاد والتعبير والاجتماع والعمل والتنقّل والعبادة والتملك ... مما

---

[1] أكدت أبحاث الفيلسوف الألماني كانط، ومن قبله بوقت طويل أبحاث ابن خلدون عجز العقل عن إدراك حقائق الأشياء، ودعوتهمـــا إلى قصر عمله على عالم الظواهر. انظر

Emanuel Kant, Critique de la raison pure, préface de Ch. Serrus, Presses universitaires de France, Paris, 1971,et

يرجع الى فصل إبطال الفلسفة من "المقدمة"لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1956-1959).

[2] تمثّل الوجودية الملحدة مع سارتر وكامو خير نموذج لهذه الحرية العدمية، ويحلل الفيلسوف الكبير روجيه غارودي ظاهرة العزلة هذه الـــتي يعيشها الإنسان المعاصر، فيقول :" والإنسان في مجتمعاتنا الأوروبية محكوم عليه بالعزلة والانفراد عن باقي الناس بفردانية لا تزال تتفاقم منـــذ عصر الفاتحين حتى الانحطاط الأخير للجماهير المنعزلة بسبب اتساع المنافسات". انظر: روجيه غارودي، وعود الإســـلام (بـــيروت: الـــدار العلمية).

طفحت به إعلانات حقوق الإنسان منذ القرن الثامن عشر وحتى هذا القرن حيث غدت الوثيقة الموسومة بالعالمية لحقوق الإنسان تمثّل انجيل الحريات العامة ، تنهل من ينبوعها وتُحلي بها دساتيرها معظم دول العالم كشهادة على انتمائها إلى عالم الحريات والديمقراطية وإن تكن موغلة في الإستبداد.

تقويم: ولقد أخذ على جملة هذه الحقوق أو الحريات بأنها شكلية أو سلبية تعطي الإنسان إمكانات نظرية دون أن تمكنه من وسائل بلوغها أو تحميه من القهر. من حقه أن يفكّر ويعبّر ويمتلك، وينتقل، ولكن أنّى له ذلك ما دامت الثقافة والثروة والسلطة تحتازها قلة قليلة من المواطنين، مساوية له نظرياً في تلك الحقوق،ومتفوقة عليه في كل شيء في الواقع.

ويؤكد هذا النقد هجومه على هذه الحريات التي كثيراً ما تنعت بأنها برجوازية حكر على الفئة المحظوظة، من خلال التذكير بالملابسات التاريخية التي حفت بولادة هذه الإعلانات العامة لحقوق الإنسان والمواطن، وتتعلق أساساً بالصراع الذي دار بين الطبقة الجديدة (التجار وأرباب الصناعة) من جهة وملوك الإطلاق والإقطاع والكنيسة من جهة أخرى، فناسب مصالح الطبقة الجديدة المناداة بحقوق للإنسان مستمدة من طبيعته كإنسان لا سلطان عليها لملك أو رجل دين، أو إله... كما ناسب إزالة سلطان الكنيسة الدعوة إلى أوطان قومية تقوم فيها المواطنة على أساس لا صلة له بالدين إن لم يكن مناوئا له... وأن تزال جملة الحواجز التي فرضتها الطبقات القديمة على أعمال التجارة والصناعة، حتى أن برتراند راسل الفيلسوف الشهير عرّف الحرية بأنها غياب الحواجز أمام تحقيق الرغبات[3]. والدولة نفسها في هذه الرؤية، كما سنرى ليست سوى شركة أنشأها الأفراد لصيانة تلك الحقوق والحريات، الأمر الذي يجعل طرح قضية الحرية على هذا النحو " ينطوي على نظرة فردية هي في جوهرها سلبية تماماً، إنها النظرة التي بكل ما تحمله من التقليد الليبرالي لا ترى في الحرية إلاّ إمكانية مقاومة الفرد لمتطلبات الجماعة أو امكانية بقائه بعيداً عن متناول السلطة[4]، أي جورها.

إن تصور الفعل الحر على أنه الفعل الخالي من الإكراه يؤكد الطبيعة السلبية الميكانيكية للحريات الفردية. ذلك أن عوائق الإرادة الحرة ليست كلها خارجية، فمنها ما هو ذاتي- ولعله الأهم سواء أكان عائداً إلى سيطرة الاندفاعات والنزوات أم إلى غياب الوعي ونقص المعرفة، فضلاً عن أن الإكراه يمكن أن يتخذ صوراً شتى قد تبلغ من الدقة والدهاء والخفاء في ممارسة عمله انعدام شعور الضحية به، وهو ما يحصل فعلاً في مجتمعات "الديمقراطيات الشرقية" وحتى والغربية، من سيطرة للدولة أو للمؤسسات الرأسمالية على

---

[3] عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، موسوعة السياسة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ج2، ص244.

[4] جان وليام لايبار، السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا ، ط3 (باريس؛ بيروت" منشورات عويدات، 1983)، ص104.

أدوات الاتصال والتعليم والتثقيف، مما يجعل لها نفوذا عظيماً على عقول الجماهير وتكييف أذواقها، بما يكفل الأمن وإدارة اللعبة السياسية في دائرة من النخبة والمصالح لا تبرحها. وليست الحملة العالمية التي تديرها المؤسسات الأمريكية وأتباعها هذه الأيام على ما تسميه الخطر الأصولي بما مكّنها من نحت أو حفر صورة موحدة محدّدة المعالم في الرأي العام الغربي وحتى العالمي للعربي وللمسلم على أنه إرهابي متوحش خطر على الحضارة، إلاّ مثالاً واحداً على أساليب الإكراه المعاصر التي تمارسها الدولة الحارسة للديمقراطية ولحقوق الإنسان!! الأمر الذي يؤكد غلبة الشكلانية والسلبية والخواء على هذه الحقوق والحريات التي يتحدث عنها الاعلان، وذلك في غياب أساس فكري متين ثابت يقوم عليه البناء العام للحرية ولحقوق الإنسان... تسنده ضمانات قانونية واجتماعية. ورغم أن الرأسماليين اضطروا مدفوعين بهاجس الثورة الاشتراكية وضغوط الحركة النقابية إلى أن يكسوا مواثيق حقوق الإنسان بما يستر العورة من الضمانات الاجتماعية بالقياس إلى ما هم فيه مترفون من العيش، فإنه مهما بقيت موازين القوى هي المحدد للحقوق والحريات رغم التشدق بالحقوق الطبيعية، فليس هناك ما يمنع من التراجع عن تلك التنازلات في صورة تغير موازين القوى لصالح المترفين والصقور – وذلك ماشرع في التحقق فعلاً- بفعل انحسار المد الماركسي ونفوذ النقابات.

ويبقى النقد الماركسي – على قدر إصابته في تعرية الحريات والحقوق والديمقراطية الغربية- نقداً جوهره الهدم والنفاق. فقد تركّز نقده الحريات الفردية على شكلانيتها بسبب عريها من ضمانات التحقق، وهي وذلك راجع الى احتياز الثروة في يد الرأسماليين، الأمر الذي يجعل آلة الدولة في خدمة مصالحهم، وأنه لا سبيل إلى الحريات السياسية ما لم تنتزع الملكية الخاصة، وتنتقل إلى الجماعة، فتسقط بتلقائية عجيبة كل أسباب الاستعباد بل تسقط الدولة ذاتها وتتلاشى لانعدام مبرر وجودها، وهو القمع خدمة للملكية الخاصة!! ذلك ما بشرت به النظرية ،أما الذي حدث، وكان ينبغي أن يحدث وقد تحققت مقدمات الحلم أو "الأتوبيا" بانتزاع الملكية من أيدي الرأسماليين والإقطاعيين منذ ما يزيد عن النصف قرن... الذي حدث أنه ولئن تحقق للسوفيات وأمثالهم نسبياً إطعام الجائعين، وتحقيق الحد الأدنى -في أمثل الحالات- من ضمانات البقاء، فلقد كان الثمن الذي دفعته الشعوب المبتلاة، من أرواحها وحرياتها وكرامتها باهظاً... إذ السلطة لم تتلاش ولا هي اتجهت في طريق التواري، بل قد عظمت وتضخمت وأحاطت بالفرد المسكين من كل جانب، كيف لا وقد احتكرت وسائل البطش والإغواء: السلطة والثروة والإعلام والثقافة دون منازع؟ الأمر الذي هيأ لها المجال فسيحاً لفرض نظريتها في الحرية، وعلى الأصح غياب

الحرية، ولك أن تقول في الاستبداد والاحتناك[5]. وذلك ما يكشف عن أن السند الأساسي للحريات السياسية الاجتماعية في الغرب الرأسمالي أو الاشتراكي ليس الإيمان بالإنسان فرداً أو جماعة كقيمة مطلقة تمثل مصدراً لحقوق وحريات، فكل ما حبر في ذلك لا يعدو حلماً رومنطيقياً لما سمّي بعصر النهضة الأوروبية. إن الفكر الغربي في جوهره واتجاهه العام لا يقر بغير المادة وحركتها- مما يجعل هذا الكائن المسمى إنسانا لا يعدو أن يكون لحظة متقدمة في حركة تطور المادة إنه ظاهرة وليس ماهية[6]. والنتيجة أن المحدد الأساسي بل الوحيد للحريات والحقوق لا الله ولا الطبيعة الإنسانية ولا الحق الأزلي –كما ذكر انغلز Engles- إنما هو إله آخر يسمى موازين القوى... القوة والسيطرة ، الثروة... ذلك معبود الغرب ومصدر قيمه. وعبثاً يحاول المستضعفون والمعذبون في الأرض أن يقنعوا جلاديهم بمختلف أسمائهم أن يجودوا عليهم –باسم الميثاق العالمي وحقوق الإنسان ومختلف المواثيق الدولية وبيانات الأمميات- ببعض حق. فكل ذلك محض خداع النفس. السبيل الوحيدة التي يفقهونها: موازين القوى، وهي اليوم لصالحهم، ولكنها قابلة للتعديل[7] وليس في هذا بخس للجهود التي تبذلها القوى الحرّة والمنظمات الإنسانية في الغرب لصالح ضحايا القمع، بل إن تقديرنا لها كمسلمين عظيم، ونحن وإياها في جبهة واحدة ضد قوى الهيمنة في بلادهم وبلادنا، ولكن تأثيرها في البيئات الغربية لا يزال محدوداً، وموازين القوى ليست بعد لصالحها. وحتى في اللحظات التي يقرّ فيها الغربي الحاكم للإنسان من حقوق وقد يتحمس في الدفاع عنها، ويعقد المجالس والهيئات القضائية والإدارية والإعلامية والاقتصادية لصيانتها، ويثور لانتهاكها، فهو غالبا يناور. فما يدعوه بالإنسان ليس هو في صورته المثلى غير المواطن. وفي صورته الواقعية لا يكاد يتجاوز كثيرا الطبقة المحظوظة، وهو ما يجعل إعلانات حقوق الانسان التي تحلّى بها وتدبج توطئات الدساتير أقرب الى الايهام، إذ المقصود بالكاد يكون المواطن." إن كلمة إنسان هنا محشورة حشراً في غير موقعها، حشر السليم في الأجرب، إلاّ أن يضاف إليها الفرنسي أو الانكليزي أو الغربي عامة، أي المواطن وهو سقوط في التكرار المضلل. وحتى هذا الإنسان المواطن لا يحمل تكريماً في ذاته، لأنه إنسان، وإنما تكريمه في انتمائه لنسق تاريخي واجتماعي وثقافي معيّن اسمه "الوطن" أو" الطبقة" أو"الجنس" الأوروبي"، " إن الإنسان في ما

---

[5] توعد الشيطان آدم وذريته في صورة التمكن منه قائلا: ﴿ لاحتنكن ذريته إلا قليلاً﴾، وقد ورد في التفسير: لأستولين عليهم بالإغواء. انظر: محمد حسن الحمصي، تفسير مفردات القرآن، ص289.

[6] انظر الدراسة الجيدة المتأنية التي قام بها محسن الميلي للفكر الغربي، في: محسن اليلي، العلمانية أو فلسفة موت الإنسان (قرطاج: مطبعة تونس، 1986).

[7] الغرب المقصود هو هذه الفلسفة المادية وما تولّد عنها من علاقات تقوم على القوة والسيطرة والمنفعة والرفاء، ومن نظام دولي يقوم على الهيمنة ونهب خيرات الضعفاء وتدمير ثقافاتهم، ولا يعني عامة لا الشعوب الغربية بعامة، فهي الأخرى الضحية الأولى لتلك الفلسفة والقيم والتنظيمات القهرية.

يُسمّى بعلوم الإنسان في الغرب مجرد ذرة اجتماعية، وليس حقيقة متعالية متفردة بخصوصيات أخلاقية. فليس للإنسان طبيعة، وإنما له تاريخ، ففي الإنسان لا توجد دوافع نفسية ثابتة، اللّهم إلا دافع الجنس والأكل، ليس في طبيعة الإنسان خاصيات أولية مشتركة بين الناس، لأنه ليس للإنسان طبيعة"[8].

فعن أي إنسان يتحدّث هؤلاء " إنه إنسان اللاوعي عند فرويد، وإنسان الجنون عند فوكو، وإنسان البيئة عند البيئويين، وإنسان الجماعة لدى علماء الاجتماع.. إنه علاقات اجتماعية تحدّدها وسائل الإنتاج. إن العلوم الإنسانية لا تدرس الإنسان بألف ولام التعريف، وإنما تدرس جوانب من الإنسان في وقت معين. ولكن الإنسان من حيث هو وحدة متكاملة غائب من هذه العلوم... إنه غياب الإنسان في علوم الإنسان.. فهل نتحدث عن علوم لا إنسانية.."إن العالم بدون إله أو عالم بروموثيوس المحارب لله.. وهو الأساس الذي استقرت عليه الحضارة المادية في الغرب، هو كما يقول غارودي:" العالم بدون إنسان"[9]، - وإن جانباً كبيراً من الإنتاج الأدبي في الغرب.. وبعض مسالك الشباب في انتفاضة(1968 في باريس) وانتفاضات السودفي أمريكا والفئات المهمشة في ضواحي باريس ولندن ... ليست إلا بعض مظاهر لتمرد الإنسان الغربي على هذه الحضارة ينتظر أن تتنامى وتتفاقم، بما لا يكاد يبقى من أساس قيمي يمكن أن تستند إليه مواثيق الحقوق والحريات في الغرب غير جملة من الملابسات والأنسجة التاريخية والاجتماعية والثقافية والمصالح قد تكون طبقة أو جنساً أو وطناً، مهما بلغ اتساعها وإنسانيتها لا يمكن أن تتجاوز المركزية الغربية، حيث لا إله غير المادة، ولا سلطان لغير القوة، وحيث يباح للأمير المكيافيلي أن يسخر كل شيء ويفعل كل ما يقدر عليه من أجل المحافظة على سلطانه وتوسيعه ودعمه بما في ذلك الله والدين. ولا يكاد يخرج مفهوم الحضارة المسيحية اليهودية، وهي الوجه الآخر الأضعف للحضارة الغربية في تصوره عن الإنسان وقيمه وحريته عن هذا الإطار السلطوي الاستغلالي. إنها الى حد كبير حضارة السامري الذي يجسد الإله في عجل ذهبي يُعبد، وحضارة الإمبراطور الوثني قسطنطين الذي دخل المسيحية، لا ليخضع لها، بل ليوظفها مستفيداً من التصور الوثني الإغريقي الذي صاغه اليهودي بولس الرسول، وتأسست عليه كنيسته حليفة الاباطرة منذ قسطنطين الإمبراطور[10] وذلك رغم الجهود التي بذلها آباء الكنيسة لتحريرها من تراث قسطنطين تراث محاكم التفتيش وخدمة الاستعمار(انظر عمر فروخ التبشير والاستعمار) وذلك عودا الى روح المسيح عليه السلام نصير المستضعفين.

---

[8] المصدر نفسه، ص134-138.

[9] المصدر نفسه، ص134-138.

[10] ومن هذه الثنائية الوثنية الفصل بين الدين والسياسة الذي أقرته الكنيسة الرومانية لتتيح لقيصر سلطة مطلقة في تصريف الشؤون متحـــرراً من سلطة الله مقابل ما يتيحه لرجال الدين من منافع. انظر غارودي في وعود الإسلام، ص81.

ونحن هنا نتحدث عن التوجه العام الذي لا يفتئت على وجود قوى تحررية في الغرب، تكافح ضد هيمنة المؤسسة السياسية والعسكرية والاقتصادية والإعلامية، من أجل نمط آخر للعلاقات الدولية ذات طابع إنساني. ومع كل ذلك تظل فكرة حقوق الإنسان تمثل تطوراً مهماً في الحضارة البشرية هي أثر للتراث الديني والإنساني، ولكن لا يكاد يبرز لها أثر في التنظيم السياسي الاقتصادي الغرب وفي العلاقات الدولية.

الفصل الثاني

التصَوّرُ الإسْلاميُّ للحريّة وَحُقوّق الإنسَان

تمهيد

إذا كانت إعلانات حقوق الإنسان عن الحريات في إطار الفلسفة المادية والمذهب الراسمالي مجرد كفالات للبرجوازية ضد الإقطاع والبابوية قد تكشفت في النهاية عما تنطوي عليه زيف وعن محدودية أثرها في الحد جشع الاقوياء وإمعانهم في نهب جمهرة المستضعفين حتى من شعوبهم فضلا عن غيرها وفي التدمير المتفاقم لمقومات الحياة المادية والروحية والاجتماعية زيفها وجزئيتها، وجاءت المذاهب الاشتراكية لتفضح شكلانيتها مؤكدة على الحقوق الاجتماعية لتفرض هي بدورها طواغيت أخرى على الإنسان[11]، فإن تصوّر الإسلام للحرية لا ينطلق من طبيعة للإنسان تنبثق عنها بذاتها حقوق طبيعية ــ كما ادعى الفكر الغربي- وإنما الحقيقة التي ينطق باسمها كل شيء في هذا الكون: إنه الله خالق هذا الكون ومالكه، وهو أعلم بمخلوقاته، فهو المشرّع الأعلى والآمروالمستحق وحده للعبادة والخضوع والطاعة والإستخلاف والجزاء والعقاب ،وإن الإنسان خصّ من دون الكائنات بالاستخلاف بما استحفظ عليه من أمانات العقل والإرادة والحرية والمسؤولية والمنهج الإلهي المنظّم لحياته، و آيات التسخير والتكريم وتحميل الأمانة أو الأمانات للإنسان تدور حول المعاني المتقدمة بما يؤكد المساواة بين الناس في أصل الخلق والكرامة وأمام القانون ويحرض على رفض الطغيان ومقاومته بكل الوسائل المتاحة إلى درجة الإقدام على خطر الموت شهيدا وذلك ما حدا بعلماء الإسلام الى تلخيصه بأنه ثورة تحررية شاملة ضد كل الصور المادية والمعنوية لتسلط الانسان على أخيه [12]، إلا أنه ما ينبغي أن يفهم من الحرية هنا معناها المتداول أنها مجرد إذن أو إباحة، فليس وارداً في منطق الحق أن تتلخص رسالة الإسلام التحررية التي حملها إلى البشر من أول الخليقة آلاف من الأنبياء والرسل فضلاً عن خلفائهم، في الإعلان العام للناس: أن الله إذ كرمكم دون كل مخلوقاته بحرية وإرادة تخولكم أن تفعلوا ما شئتم وتتحملوا مسؤولية أفعالكم، فإنه لا يحب لكم ولا يرضىأن أن تفعلوا ما تشاؤون!! ،كل، فإن شعار تلك الرسالة على النقيض من ذلك تماماً؛ إن الله خالقكم ينهاكم أن تتبعوا أهواءكم وجهالاتكم ويأمركم أن تتبعوا – عن وعي وإرادة وقصد خالص الى طاعة مولاكم ومحبته- النهج الذي ارتضاه لحياتكم، ففيه وحده سعادتكم ورقيكم في الدنيا والآخرة ، وفي التنكّب عنه الشقاء الأيدي ، ولكنكم أحرار في أن تستجيبوا لنداءات العقل والفطرة فتؤمنوا بربكم

---

[11] حسن الترابي، من محاضته حول:" الحرية والوحدة"،: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د.ت.أ].

[12] لعل أول من أطلق هذا التعريف للإسلام العلاّمة المودودي وتبعه الشهيد سيد قطب.

وتطيعوه وأن تنظّموا حياتكم الخاصة والعامة وفق شريعته فتفوزوا برضى خالقكم ومحبته وبالسعادة في الدنيا والآخرة ، أو أن تعرضوا عن صوت العقل والضمير متبعين أهواءكم وإغراءات الشيطان بما يعرضكم لغضب ربكم والشقاء في الدنيا والآخرة.قال تعالى:" وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"الكهف.وقال سبحانه:"فمن اتبع هداي فلا يظل ولا يشقى.ومن أعرض عنذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى"طه.

إن الحرية في التصور الإسلامي أمانة، أي مسؤولية، وعي بالحق والتزام به،وإخلاص في طلبه وتضحية من أجله تبلغ حد الاستشهاد . نعم إن الحرية بالمعنى التكويني هي إباحة واختيار أو هي فطرة، فقد اختصنا الله بخلقة تملك القدرة على فعل الخير والشر والسير في أكثر من اتجاه... وكانت تلك مسؤولية، أما بالمعنى الأخلاقي أو التشريعي فهي "تكيّف" حسب عبارة الأصوليين. الحرية: أن نمارس مسؤوليتنا ممارسة إيجابية، أن نفعل الواجب طوعاً... بإتيان الأمر واجتناب النهي، فنستحق درجة الخلفاء وأولياء الله الصالحين... وتدور جملة مواقف مفكري الإسلام حول الحرية حول هذا المعنى...ولعل أفضل من بلور مفاهيم الحرية في الإسلام من المفكرين الإسلاميين المحدثين العلامة المغربي العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والعلامة الشيخ علال الفاسي والمفكر السوداني حسن الترابي، والفيلسوف محمد إقبال والمفكر الجزائري مالك بن نبي، والأستاذ محمد فتحي عثمان، فذهب الأستاذ الفاسي إلى أن الحرية "جعل قانوني وليس حقاً طبيعياً، فما كان الإنسان ليصل إلى حريته لولا نزول الوحي... وأن الإنسان لم يخلق حراً، وإنما ليكون حراً" بقدر خضوعه لشرع الله ، إن الحرية كدح ونضال في طريق عبودية الله وليست انطلاقاً حيوانياً. ولقد تعجب الأستاذ الفاسي كيف أن علماء الإسلام لم يتفطنوا في آية البينة ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب منفكين حتى تأتيهم البينة﴾[13] إلى هذا المعنى اللطيف: أنه لا سبيل إلى الانفكاك والتحرر إلا بمنهج العبودية لله، منهج التكاليف، الأمر الذي يجعل الحرية خلقاً ذاتياً تتجلى آثاره في أعمال الإنسان الصادرة عن شعوره بالتكليف. إن الإنسان الجدير بصفة الحر هو المؤمن بالله.. وأن التكليف هو أساس الحرية وعلامتها."مقاصد الشريعة الاسلامية"

وإلى قريب يذهب الأستاذ الترابي "إلى أن الحرية هي قدر الإنسان الذي تميز عن كل مخلوق سواه فسجد لله طوعاً إذ لم يجعل الله في تركيبه ما يجبره على الإيمان، ولا سمح له أن يجبر غيره على الإيمان. إن الحريـــة ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله، وأن هذه العبودية لا تثير شعوراً بالمجانبة، لأن المؤمن يعبد الله بدافع المحبة

[13] القرآن الكريم، سورة البينة، الآية 1.

والإجلال واستشعار النعمة الدافعة إلى الشكر، الأمر الذي يجعل الحرية الوسيلة والثمرة لعبادة الله. ولـئن كانت الحرية في وجهها القانوني إباحة فإنها في وجهها الديني طريق لعبادة الله، فواجب على الإنسان أن يتحرر لربه، مخلصاً في اتخاذ رأيه ومواقفه، وهذه الحرية في التصور الإسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق.. وكلما زاد إخلاصاً في العبودية لله زاد تحرراً من كل مخلوق في الطبيعة... وحقق أقداراً أكبر من درجات الكمال الإنساني"[14]."إن الإسلام -كما يقول الشيخ عباسي مدني- إذ يرفض القسر والإكراه، فقد قرر الحرية والإختيار لأن الحرية عنده تبدأ من ضرورة إخلاص العبودية لله وحده الذي يقتضي عدم الخضوع لغيره ابتداء من نفسه التي لا يطيعها في معصية الله إذ الحرية تبدأ من قدرة التحكم في النفس وأهوائها والتزامها اتباع الشرع حتى لا ترغب إلا فيما يتفق مع ما جاء به الشرع حتى يصبح الإنسان في غنى عن الوازع الخارجي".

وإذا تقدمنا صوب المعاني التشريعية من أجل وضع إطار قانوني لحريات الإنسان أو لواجباته[15] وجدنا مفكري الإسلام المعاصرين يكادون يجمعون على تزكية الإطار الأصولي الذي وضعه العلامة الشاطبي في الموافقات[16] والمتلخص في اعتبار أن غاية الشريعة هي تحقيق المصالح الكبرى للبشرية، والتي صنفها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات، وقد حدد الصنف الأول في جملة من المقاصد، حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال، على اعتبار أن الدين إنما جاء لتحقيق الحياة وما تتحقق به من وسائل، وحفظ العقل وما يتعلق به من تعليم وحرية وتفكير وتعبير، وفي حفظ النسب وما يقتضيه من حق في أقامة أسرة... وفي حفظ المال وما يترتب عنه من حقوق اقتصادية واجتماعية.. إلى جانب ما يقتضيه تحقيق المقاصد الحاجية والتحسينات من حقوق الإنسان فضلاً عما يقتضيه كل ذلك من إقامة نظم للجماعة المسلمة، من قبيل أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما يحمّله ذلك المسلم من واجبات أو تكاليف يطلق عليها في الفقه الدستوري: الحريات السياسية . ولقد أضاف إليها بعض العلماء مقاصد أخرى كالكرامة والحرية والعدالة"مقاصد الشريعة الاسلامية"(ابن عاشور). فالحرية في الإسلام ليست فحسب حقا للإنسان بل هي واجبة عليه ومنحة الله الكبرى له، وإحدى المقومات الجوهرية لتكريمه والأمانة التي ناءت بحملها السموات والارض:" إنا عرضنا الأمانة على السموات والارض فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان"الأحزاب،.إنها هذه الطاقة الحيوية الجبارة. ولأن حقوق الإنسان وحرياته وواجباته متفرعة عن حق لله سبحانه في طاعة الانسان له باعتبار الإنسان مخلوقا لله مستخلفا عنه، بما يفرض عليه

---

(14) الترابي، الحرية والوحدة.

(15) يلخص مالك بن نبي في مقارنته بين الإسلام والديمقراطية، الأول في أنه جملة واجبات والثانية أنها جملة حقوق، انظر رسالته : مالك بن نبي، الإسلام والديمقراطية، ترجمة راشد الغنوشي ونجيب الريحان، مطبعة قرطاج . تونس، 1983.

(16) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار المعرفة د. ت. ج2، ص 5.

وقد اختار عن وعي وحرية وإرادة أن يومن بهذه الحقيقة ،فلا يخضع إلا لله حيث يملك وعيا وحرية، وأنه ليس حرا في التخلي عن حريته أو إهدار نفسه أو إهلاك ماله لأن حريته كما حياته ملك لله.

أولاً: العقيدة أساس حقوق الإنسان في الإسلام

إذا كانت الديمقراطية أو حقوق الإنسان تستند في الغرب –في الظاهر على الأقل- إلى شخصية الإنسان الفرد، وارتبطت نشأتها بالصراع بين الكنيسة وحكم الملوك الإطلاقي من أجل تقييد سلطاتها أو انتزاعها جملة وردها إلى الشعب، مصدراً وحيداً لها، الأمر الذي طبعها بطابع الفردية والروح القومية واللادينية والشكلانية، فإن الأمر يختلف في البلاد الإسلامية التي لم تعرف هذه المجانية أو الانفصال بين الحكم وبين الأمة غالباً حتى في أزمنة الجور بسبب ما ظلت تمارسه الشريعة من تقييد لسلطان الحكام- على الاقل- في مسألتين هامتين، هما: سلطة التشريع وفرض الضرائب، حيث لا يمكن للحاكم أن يستن من التشريع ما يخالف الدين، ومن ذلك عدم قدرته على تجاوز المقادير التي حددتها الزكاة[17] الأمر الذي جعل المجانبة بين الحكم والأمة في التجربة الاسلامية- حتى في أسوإ صورها- لا تتم على النحو الذي حصل في حكم الإطلاق في أوروبا،فظلت تطلعات الفرد والمجتمع في الإصلاح وحتى الثورة لم تنقطع ولا هي تتخطى حدود الشريعة، ومثلها الأعلى عهد النبوة والخلافة الراشدة نموذجها الأرقى للتطبيق، فكانت قيم ومثل الإصلاح أو الثورة إنما تستمد من الإسلام وتجربته التاريخية النموذجية للتطبيق، فما شعر المصلحون والمفكرون –قبل زمن التحكم الاستعماري واستفحال الغزو الثقافي في حياة المسلمين- بحاجة في جهودهم الإصلاحية إلى غير نفض غبار التجربة والممارسة عودا إلى الينابيع. وما كانت بهم حاجة إلى وضع مواثيق لحقوق الإنسان والمواطن ما دام يقينهم تاما واعتقادهم راسخا بأن الصورة الأمثل للإنسان فرداً أو جماعة قد تضمنها الكتاب العزيز، وجسدتها تجربة التطبيق الإسلامي في العصر الأول. ولكن، ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومع امتداد الهجمة العسكرية والفكرية على العالم الإسلامي أرضاً وموارد ومعتقدات، بدأ المسلمون يتطلعون في احتشام وحذر إلى الغربيين، يتحسسون مصادر قوتهم وعظمتهم مستمدين منها عناصر إحياء وشحذ للجسم الإسلامي المنهك. فكان من ذلك الدعوة في مصر وتونس وتركيا وسواها لإدخال أجزاء من النظام الدستوري والإداري والقضائي الغربي، على اعتبار أن مكافحة العدو تفتقر إلى النسج على منواله[18] وأن أهم أسباب تخلف المسلمين عدم رعاية الحقوق[19] و لم يكن أمام الحركات الوطنية التي قادت الكفاح ضد الغزاة الغربيين في ظل أوضاع التجزئة التي

---

[17] الترابي، الحرية والوحدة، ص 9.

[18] خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق منصف الشنوفي، تونس، الدار التونسية للنشر، 1972، ص 27.

[19] من تقريض الشاعر قبادو للكتاب، المصدر نفسه، ص 248.

فرضوها على الأمة وتبلور خلالها مفهوم غربي جديد للأمة مرتبط بالإقليم أو اللغة... لم يكن أمامهـــا، وقد تمكنت بفعل تحريك العاطفة الدينية واستنفار الشعور بالخطر على الإسلام، غير مد اليد إلى دســـاتير الغرب تنسج على منوالها لوائح ودساتير تحدد طبيعة الحكم ومؤسساته وحقوق الأفراد في ظلـــه، ممـــا لا يكاد يكون له أدنى أثر في التطبيق العملي الذي كان قد تمحّض للاستبداد،فلم يكن لشعارات التحـــديث الدستورية من هدف عند الحكام غير استرضاء الخارج،إذ الشعوب لم تكن هناك، بل كانت أميل للشك في اصلاحات تمليها الاساطيل وتتحدث لغة غريبة بلا تاريخ.ولذلك لم يكن عسيرا على الحاكم" الحداثي" المستبد المتحرر من سلطان الشريعة تعطيل تلك الاصلاحات التجميلية عند أول فرصـــة يتراخـــى فيهـــا الضغط الخارجي، أو افراغها من كل محتوى تحرري يحد من سلطته المطلقة التي استمرأها.

ولقد كان لموقف المحاكاة الشكلية لمظاهر من النمط الغربي المتغلب وثقافته، الذي وقفته النخبة القياديـــة لحركات الاستقلال مفهوماً واضحاً، باعتبار أن هذه النخبة في معظمها قد تربت في المدرســـة الغربيـــة فأشبعت إعجاباً بثقافة المتغلب. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم تكن حركة مقاومة الغرب قد قامت على أساس تجديد إسلامي حقيقي يستمد من الإسلام قيم التحرر يعبئ بها الجماهير، ويبلـــور أســـاليب للتطبيق الإسلامي المعاصر في ظل أوضاع جديدة، إذ كان الخط السائد لدى مفكري الإسلام هو الدفاع عن الإسلام المعاصر تجاه الهجمة الشرسة التي يتعرض لها. فلم يكن أمام تلك النخبة القيادية -والحـــديث هنا عن المخلصين لا عن العملاء- من سبيل غير المحاكاة للشكل الغربي للحياة وإكساء نمـــط الإســـتبداد الموروث به.

مع أنه مما ينبغي ملاحظته أن عملية إدخال التنظيمات أو الدساتير في القرن الماضي إلى عدد من المجتمعات الإسلامية، مثل مصر وتونس وحاضرة الخلافة، قد مثلت بدايات خطيرة لاختراق المجتمعات الإسلامية من طرف الدول الغربية، وذلك رغم أن هدف المصلحين كان تقييد سلطة الحكام، ولم يحصل شـــيء مـــن ذلك، وإنما الذي حصل هو اختراق اقتصادي وثقافي، تطور إلى احتلال مباشر، وتواصل ذلك الاختراق واتسع وتعمق، فاتسمت عهود الاستقلال باستبداد لم تجد معها الوثائق الدستورية الشكلية شيئاً في الحد منه، بسبب ثقل مخلفات الانحطاط في الداخل، وضغوط الخارج الرهيبة وعدم تبلور إجماع وسط النخبـــة حول نمط الحكم بسبب ما أحدثه الغزو الثقافي من تمزقات واستقطابات داخلها بين قديم وحديث وبـــين يسار ويمين ، الأمر الذي شل طاقات الجماهير وأورثها الحيرة وصرفها عن السياسة جملة صوب همومهـــا الذاتية المحضة.

الفكر الإسلامي الحديث:

ولقد أمكن للفكر الإسلامي مع وبعد حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وخير الدين التونسـي، والثعالبي،ورشيد رضا ومحب الدين الخطيب وشكيب الدين أرسلان وأمثالهم، من أن يتقـدم شـوطاً في تعرية النموذج الحضاري الغربي وبيان غثه من سمينه وما يصلح لنا مما لا يصلح وفضح ضـروب نفاقـه واستبداده من ناحية، ودفع الشبهات عن الاسلام وحضارته وإبراز البديل الإسلامي في تنظيم الحياة على مستويات الفرد والمجتمع،ولم ير حرجاً في تقنين الشريعة، معتبراً ذلك مسألة تنظيمية شـكلية والقبـول بآليات التنظيم الدمقراطي في تنظيم الشورى على اعتبار دولة الاسلام دولة مدنية من كل وجه ولا علاقة لها بحكم رجال الدين الحكم الثيوقراطي .. ومما يدخل في هذا التقنين الصياغات التي قدمها إسـلاميون لحقوق الإنسان وحرياته العامة والخاصة، وقد بينوا مواطن اللقاء والاختلاف، بينها وبين الميثاق الغربي أو العالمي لحقوق الإنسان، وكشفوا أن مواطن اللقاء هي الاوسع حتى وإن اختلفت الأصول التي تسـتمد منها الحقوق والواجبات في الإسلام عن مثيلاتها في المنظومة الغربية[20]. فعلى حين يؤكد مفكرو الإسلام أن الإيمان بالله هو أساس ومعين الحقوق والواجبات[21]، ذلك أن حقوق الإنسان وحرياته وواجباته هي فروع لتصوره الكوني ولمنزلته في الكون باعتباره مستخلفا عن الله والغاية من وجوده؛ مقابل ذلك يؤكد الغربيون استنادها إلى الطبيعة. ومن ثم لا عجب أن بدت في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان ملامح مـن العلمانية أو الدين البشري القائم على أولوية الإنسان في الوجود وقيامه بنفسه مصدراً لكل حق وتشريع وشرود تصرفات الأفراد والجماعات والدول عن كل قيمة خلقية ومثل أعلى لكبح جنوح الإنـدفاعات ونزوعات العظمة والإستعلاء،وذلك رغم تعدد المرجعيات الفكرية والدينية لواضـعي الوثيقـة الأمميـة واشتراك متدينين مسلمين وغير مسلمين الى جانب علمانيين في إعداد الوثيقة الاصـلية،بما ظلـت معـه المرجعية غائمة ... على حين يؤكد التصور الإسلامي ارتباط كل قيمة واستنادها إلى المصدر الذي تستمد منه الموجودات وجودها والغاية منه ومنهاج سيرها (الشريعة)، وأن الإنسان مستخلف قد كرمه خالقـه بالعقل والإرادة والحرية وإرسال الرسل لإعانته على استبانة طريق الحق والتدرج في طريق الكمال، مـن خلال التزامه بالشريعة أو قانون الله، والتي قد حددت في صيغتها النهائية التي جاء بها النبي العربي محمـد صلى الله عليه وسلم الإطار العام لحياة الإنسان فرداً وجماعات، تاركة له ضمن ذلك الإطـار مجـالات واسعة هي مناطق فارغة(حسب مصطلح الشهيد محمد باقر الصدر-فلسفتنا-) مطلـوب منـه ممارسـة خلافته من خلال ملئها فيتحقق الجمع بين الحرية والالتزام والوحدة والتعدد بين الإيمان بـالله سـبحانه

---

[20] انظر على سبيل الثمال: المجلس الإسلامي الوروبي، معد، البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، باريس، المجلس الإسـلامي الأوروبي 1410هـ/1981م، والوثيقة النهائية لندوة حقوق في الإسلام المنعقدة في الكويت، كانون الأول/ديسمبر 1980م.

[21] أحمد الكاتب، آلية الوحدة والحرية في الإسلام، سلسلة نحو حضارة إسلامية، الولايات المتحدة، 1405هـ، ص 119.

وضرورة أن يكون الإنسان في علاقة دائمة معه وبين الإعتراف بشخصية الإنسان وفعله الحر ومسؤوليته ، **إذ المرفوض هنا هو على حد سواء فكرة استقلال الإنسان واستغناؤه عن الله** وهي جوهر الحداثة الغربية من ناحية **وفكرة الحضارات الشرقية القديمة التي تدور حول فناء الإنسان** في الحقيقة الكلية من ناحية أخرى، وهما يلتقيان رغم تناقضهما الظاهري في الفلسفة الحلولية التي تسقط الحواجز بين الإنسان والله والطبيعة،فتسود نسبية القيم ويغرق الكل في الكل، فمايبقى من حاجز ولا تحديد موضوعي لما هو خير وما هوشر للعابد والمعبود ..وتكون الإباحية المطلقة التي ترجمتها في الحضارة الاسلامية مقالات غلاة الصوفية مثل مقالة الحجاج "ما في الجبة إلا الله ..سبحاني سبحاني .." أو مقالة ابن عربي :"أضحى قلبي قابلا كل صورة.."وفي الادب ترجمتها إباحيات أبي نواس . وفي الفكر الغربي ترجمتها العلمانية الجزئية وأخطر منها العلمانية الشاملة.(انظركتابات عبد الوهاب المسيري ومنها موسوعته حول العلمانية واليهودية أو بحثه المختصر في مجلة إسلامية المعرفة العدد 5 سنة 1996 بعنوان : الفكر الغربي مشروع ورقة نقدية .أو كتابه حول العلمانية الجزئية والعلمنانية الشاملة).

بينما يبرز الانسان في التصور كائنا متميزا مكرما يحمل مسؤولية قيادة مركبته وتحديد مصيره وفق الخطة الإلهية لحياته" وهديناه النجدين"البلد. إنه كائن مكلف،حامل للامانة، عبد لله . وبقدر ما يكون أداؤه أفضل في القيام بالتكاليف –أي الواجبات الشرعية- وإمعانه أكبر في العبودية لله ومحبته، بقدر ما يمتلك حرية أكبر إزاء ذاته والطبيعة والكائنات من حوله.

إن الحقوق هنا تغدو واجبات مقدسة، فلا حق لعبد الله المستخلف أن يفرط أو يتهاون فيها. إنها ليست ملكاً له، بل الله سبحانه مالكها الأوحد، والإنسان مستخلف فيها مطلوب منه التصرف في تلك الوظيفة وفقاً لإرادة المالك. فمحافظة الإنسان على حياته وتوفير مقومات بقائها بدل القضاء عليها أو الانتقام منها أو احتقارها أوتجهيلها، واجب شرعي، وكذا رفض الاستعباد ومقاومة الطواغيت والكفاح من أجل الحرية والعدل والتقدم وسعادة البشرية، ليست حقوقاً بل واجبات يثاب على فعلها ويعاقب على تركها. وهكذا تكتسب الحقوق في التصور الإسلامي قدسية وثباتا يمنعان التلاعب بها من خلال إغراقها في النسبية وازدواجية المعايير، من طرف حزب أو برلمان أو حاكم يثبتها حينا ويلغيها أو يعمل فيها تعديلا كيف يشاء،أحيانا أخرى، وذلك ما دام مصدرها الله، فتظل تمثّل سلطة توجيهية إلزامية للأفراد والمؤسسات وتترجم في ضوء ذلك عبر الاجتهاد المتجدد حسبما الحال والزمان مناهج حياة وأنماط تفكير وآدابا وفنونا ودساتير محددة وأعرافا مرعية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تصبح مدافعة العدوان عن الجماعات المومنة بها واجباً شرعياً تستخدم فيه كل ضروب المقاومة الممكنة حتى إعلان الجهاد وطلب الاستشهاد ، الأمر الذي يجعل الإيمان بالله خير

ضمان لحقوق الإنسان وصون حرياته بسبب تعالي مصدرها عن الغرض وطابعها الانساني وثباتها وتأبّيها عن التوظيف وقدسية لدفاع عنها.

وإذا كانت التجارب البشرية قد أثبتت "أن الإنسان لا يعيش من غير أن يتخذ لنفسه إلهاً"[22] وأن في النفس البشرية جوعة لا يسدها غير الإقبال على الله – كما ذكر ابن القيم-، فإن استناد حقوق الإنسان إلى خالق الإنسان:

- يعطيها من جهة، قدسية تخرج بها عن سيطرة ملك أو حزب يتلاعب بها كيفما شاء[23].

- يجعلها أمانة في عنق كل المؤمنين، يحاسبون على الذود عنها وإقرارها في دنيا الناس ومدافعة الطواغيت عنها. على اعتبار ذلك واجباً دينياً يثاب على فعله ويعاقب على تركه.

- يعطيها أبعادها الإنسانية بمنأى عن كل الفوارق الجنسية والإقليمية والاجتماعية، إذ أن الله رب العالمين وليس لقوم أو أمة وحسب.

- يعطيها شمولاً وإيجابية تخرج بهما عن الشكلانية والجزئية، لأن الله خالق الإنسان وهو أعلم بالحاجات الحقيقة لمخلوقاته.
- ـــ يعزز سلطة القانون الحامي لتلك الحقوق بسلطة الضمير الديني المتمثل في شعور المؤمن برقابة الله الدائمة.

- وارتباط الحق بالشارع الحكيم لا يضيق من فرص ظهورسلطة مطلقة أو ثيوقراطية، فليس في الإسلام كهنوت يملك أن يحلل أو يحرم، وإنما الذي يحل ويحرم هو الله الذي لا يحابي ولا يتحامل، وهو الغني عن العالمين الذي لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية، مما يعطي الحقوق صفة العدل المطلق ويجند كل مؤمن للدفاع عنها كلما انتهكت، سواء كان العدوان موجها إليه شخصياً، أو إلى غيره، مؤمناً أو كافراً، فالظلم واجب دفعه، والمعروف واجب تحقيقه ، فالإسلام ثورة عقلية وروحية واجتماعية تهدف إلى تحرير المجتمعات الإنسانية من الطغيان، والإيمان بوحدة الإلاه والإستماع إلى صوت الحق ومقاومة كل سيطرة على الأجسام والأرواح، إنه يحبذ كل ثورة تقضي على التحكم في العقول والأشخاص (حتى) باسم الدين فلا يمكنن إلا أن نكون في مقدمة الثائرين على كل نظام كهنوتي أيا كانت مستنداته ، فالإستبداد

---

(22) فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط 2 بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984، ص 149.

(23) مما يُلاحظ حول تطور أساليب القمع في الأنظمة العربية أنه في خط مواز لتصاعد القمع وانتهاك الحريات وحقوق الإنسان، تنافست هذه الأنظمة في التبشير بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان واستحداث وزارات واصطناع مؤسسات لحقوق الإنسان على أنقاض المنظمات الأصلية، كما حصل في تونس ,أمثالها وكان إعلان الحرب على الأصولية والإسراف في استخدام كلمات الديمقراطية وحقوق الإنسان وتنظيم انتخابات ينافس فيها الزعيم الاوحد نفسه ،كافية لتبرير القمع والانفراد بالسلطة وتدمير مؤسسات المجتمع المدني،وإنقاذ ماء وجه القائمين على الديمقراطيات الغربية لمواصلة دعمهم السخي لاسوإ الانظمة انتهاكا لحقوق الانسان .

هو الإستبداد وأسوأه ما تبرقع بالقداسة. ومعلوم أنه ليس في الإسلام سلطة تحتكر تفسير الـــنص الـــديني وتنطق باسم السماء وإنما" وأمرهم شورى بينهم"38الشورى.

ثانياً: الإطار العام لحقوق الإنسان في الإسلام

الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله، وضمن عهد الاستخلاف –الشريعة الإسلامية- تتنـــزل جملـــة حقوقه وواجباته. ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد حقاً لله، أي حقاً للجماعة، مع أولوية حق الجماعة كلما حدث التصادم. وإذا كان الإسلام إنما جـــاءت شرائعه لرعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهي مصالح متدرجة من الضروري إلى التحسيني الكمالي، كان من الطبيعي أن تعتبر تلك المصالح هي الإطار العام الذي تنظم داخله مسالك الأفراد وتمـــارس فيـــه الحريات الخاصة والعامة. وكان مبحث المقاصد الشرعية الذي اختطه بتوفيق العلامة المغاربي أبو اســـحق الشاطبي في رائعته الموافقات قد حظي كما تقدم بقبول لدى المفكرين الإسلاميين المعاصـــرين كأســـاس وإطار لنظرية الحقوق والحريات العامة والخاصة في التصور الإسلامي[24].

ومعلوم أن أبا إسحاق الشاطبي في تتبعه كليات الشريعة وجزئياها قد كشف عن نظرية المصلحة العامـــة فوجدها مرتبة في ثلاثة مستويات: سمي المستوى الأول، المصالح الضرورية التي يدخل الفساد والشقاء على حياة الناس باختلالها، وهي خمس؛ حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب. ولقد فرضت الشريعة لكل منها شرائع تنشئها وتحفظها، واستنت شرائع أخرى لدرء الاختلال عنها. الثاني، المصالح الحاجيـــة وقد قصد منها إلى رفع الضيق عن حياة الناس المؤدي إلى الحرج والمشقة. الثالث: المصـــالح التحســـينية؛ وهي جملة من العادات الحسنة ومكارم الأخلاق كأخذ الزينة والنوافل. وترتيب تلك المقاصـــد مهـــم إذ يجعل بينها تفاضلاً يفرض التضحية بالأدنى في سبيل رعاية الأعلى كلما وقع تناقض: فستر العـــورة مـــن الشرائع التحسينية، ولكن إذا اقتضى حفظ الدين أو النفس الكشف عنها في حالة التعرض للمرض لإجراء عملية جراحية أو مغالطة العدو في حالة الخطر على الدين كان الكشف هو المقصد الشـــرعي المقـــدم، وحفظ المال وهو من متعلقات حق التملك مقصد من مقاصد الشريعة، ولكن حفـــظ الـــدين وحفـــظ النفوس مقدمان عنه فيضحى به من أجلهما عند الاقتضاء.

وهكذا تضع نظرية المقاصد الشرعية بيد المسلم ميزاناً يزن مسالكه، وسلماً من القيم تنتظم على درجاتـــه وتنظم بحسب أولوياته مختلف شرائع الإسلام كبيرها وصغيرها، وتهتدي به حريتـــه وتتحـــدد حقوقـــه

[24] بين يدي ثلاثة مؤلفات معاصرة هامة تناولت مسألة الحقوق والحريات العامة في الإسلام في إطار نظرية المقاصد لدى الشاطبي وهي: مقاصد الشـــريعة الإســـلامية ومكارمها،علال الفاسي،والحريات العامة لعبد الحكيم حسن العيلي،وأصول الفكر السياسي الإسلامي لفتحي عثمان.

وواجباته. ولقد طور مفكرو الإسلام وعلماؤه المعاصرون هذه النظرية وبنوا عليها فقها في الأولويـــات والموازنات والضرورات .

إن أحداً لا يستطيع التعرض لمواطن في دولة الاسلام ما تصرف ضمن حقوقه، غـــير مخـــل بالمصـــلحة العامة.وعلى كل، فنظرية الحرية في الإسلام تقوم على إطلاق حرية الفرد في كل شيء ما لم تتصادم بالحق أو بالمصلحة العامة، فإن تعدت أصبحت اعتداء يتعين وقفه وتقييده[25].

وفي هذا الإطار سنلقي نظرة عامة على عدد من الحريات الفردية والعامة في الإسلام مقارنة بمثيلاتها مـــن الميثاق المعروف ب"الميثاق العالمي لحقوق الإنسان".

1- حرية المعتقد وآثارها:ويقصد بها حق الفرد في اختيار عقيدته بعيداً عن كل إكراه. ولقـــد ذهـــب الأصولي الكبير العلامة الشيخ الطاهر بن عاشور إلى أن من أصول الشريعة حرية الإعتقاد، فمنعت كـــل وسائل الإكراه. وفي الوقت نفسه لم تدخر وسعاً في التأكيد على ضرورة إظهار الحق وإقامـــة العقيـــدة وتحميل الأفراد والجماعة مسؤولية صيانتها والدفاع عنها، ومنع الفتنة عن معتنقيها ولو باستعمال القـــوة، والاجتهاد في إحباط مخططات خصومها. فكان من أعظم مقاصد الجهاد حماية حرية المعتقدات والتعـــدد الديني ومنع الإكراه. قال تعالى:" الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله.ولولا دفـــاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا"الحج 39

ويذهب كثير من كتب التفسير والفقه إلى اعتبار آية : ﴿لا إكراه في الدين﴾[26] تمثل قاعدة كبرى مـــن قواعد الإسلام، وركناً عظيماً من أركان سماحته، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يســـمح لأحد أن يكره أهله على الخروج منه، ومن أجل ضمان عدم الإكراه أوجب الإسلام علـــى المســـلمين التمكن من القوة للقيام في وجه من يحاول فتنتهم عن دينهم وأمر المسلمين أن يعتمدوا في دعوة خصومهم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة لتبيين الرشد من الغي[27].

إن الله تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمكن والاختيـــار. لإن في القهـــر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان. ونظير هذا قوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[28]، كما ذهب إلى ذلك الرازي[29]. وإذا كان الاعتقاد محله القلب، فالإكراه فيه ممتنع أصـــلاً. فضلاً عن مصادمته التصور الإسلامي العام حول التكليف وتحميل الأمانة... إلى عدد كبير من النصوص

---

[25] نديم الحسن، فلسفة الحرية في الإسلام، ص 313.

[26] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256.

[27] محمد عبده ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، 1376هـــ، ومحمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر.

[28] القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 29.

[29] فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، ط 2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1955، مج 7، ص 15-16.

والوقائع التي أكدت مسؤولية الإنسان وحريته واختياره مسؤولية ينتفي بالإخلال بهـا تفـرد الإنسـان ومسؤوليته، ولا يبقى بعدها من مبرر للثواب والعقاب ما انتفى الابتلاء والاختبار. وإن ما دار من جدل حول نسخ هذه الآية العظيمة أو نسخ سواها من الآيات الناطقة بحرية الإنسان والـتي تجـاوزت مائـة وخمسين آية، في محاولات بائسة لسلب الانسان جوهر هويته ووجوده :الحرية، وإفراغ رسالة الاسلام من مضامينها التحررية، وإن يكن ذلك دفاعا بائسا عن حرية الارادة الالهية المطلقة، نسخ تلـك النصـوص والاعتبارات الشرعية العظمى بآيات الجهاد قد أثبت التحقيق المعاصر بطلانه، وقد بلـغ أمـر تأكيـد الإسلاميين، وخاصة من المعاصرين، على قاعدة أن الحرية هي الأصل والأساس للاعتقاد إلى حد الذهاب بآية البقرة على الضد مما حملت عليه من نسخها آيات الجهاد، أنها قد نسخت آيات القتال من أجل عدم إكراه أحد على الإسلام[30]. قلت إن التحقيق المعاصر قد أعرض عن الغلو والشطط في هذا الجانـب أو ذلك، مؤكداً على أصالة المفهومين وانسجامهما في التصور الإسلامي:لحرية مقصدا والجهاد أداة لحمياتها، إذ لا تصان –غالباً- حرية ضعيف، وذلك ما أكده صاحب المنار في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾[31] أي حتى يكون الإيمان في قلب المؤمن آمناً من زلزلة المعاند. فالدين لا يكون خالصاً لله إلا إذا كفت الفتن عنه وقوي سلطانه حتى لا يجرؤ على أهله أحد[32] ومصداق ما لحق ويلحق كل يوم بالمسلمين من عنف ونكال من خصومهم، ولا يزالون بهم يقاتلونهم لفتنتهم عن دينهم ومنعهم من الدعوة إليه لما ضعفت شوكتهم ودالت دولتهم[33]. واعتبر صاحب تفسير الميزان (مفسر شيعي معاصر) أن ﴿لا إكراه في الدين﴾[34] هي أهم الآيات الدالة على أن الإسلام لم ينتشر بالسيف والدم، ولم ينتشر بالإكراه والعنوة، على خلاف ما زعمه عدة من الباحثين من المسلمين وغيرهم، أن الإسلام دين السيف[35].

أما سيد قطب فكان رأيه مبيناً حاسماً في تفسير الآية: ﴿لا إكراه في الدين﴾[36] "وليس يعقل في شيء أن دعوة الإسلام التي كافحت لفرض حرية الاعتقاد، ولاقى أهلها الأهوال، وهم قلة مستضعفة في مكة، من طرف قوى الضلال والشرك التي عابت على المسلمين مخالفتهم دين الآباء والأجداد، ولم تدخر وسعاً في اضطهاد المسلمين ومنعهم من حقهم في الاختيار، ليس جائزاً في منطق العقل والأخلاق أن ينتصب هؤلاء

---

[30] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 26.

[31] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 193.

[32] محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار، ج 3، ص 439.

[33] تسجل تقارير الأمم المتحدة أن حوالي نصف المبعدين من أرضهم في العالم مسلمون مع أن المسلمين لا يمثلون سوى خمس سكان العالم.. وهل عرف التاريخ لمأساة فلسطين والبوسنة نظيراً؟

[34] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256.

[35] أية الله محمد حسن الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسة الأعلمي، 1972.

[36] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256.

في الغد وقد مكن لهم في الأرض جلادين سفاحين يسومون أصحاب العقائد الأخرى العسف والهوان لحملهم على خلاف ما يعتقدون. فكيف يعقل أن يحصل ذلك؟ بل شواهد التاريخ بعد أدلة العقل والنقل، متظافرة على أن أهم غايات الجهاد الإسلامي كسر شوكة الطواغيت وإبطال سحرهم وبطشهم وترك الناس بعد ذلك وما يدينون ... ما سالمونا وتركوا فتنتنا عن ديننا والتظاهر علينا بعدوّنا. ولا غرو بعد ذلك أن كانت أرض الإسلام أرض الحرية الدينية التي فاء إلى ظلها أبناء كل الطوائف المضطهدة من طرف أهل دينها. فما استقر لها مقام ولا ازدهر لها كيان، إلا في ظل حماية الإسلام شأن كثير من الفرق المسيحية واليهودية التي التجأت إلى أرض الإسلام، وكثير منها لا أثر لها اليوم في غير بلاد الإسلام، فقد استأصلتها الكنائس الكبرى[37].

ولذلك لا عجب أن عدّ مفكرو الإسلام حرية الاعتقاد "أسبق الحريات العامة لأنها بمثابة القاعدة والأساس"[38] وأنها "أول حقوق الإنسان"[39].

فما هي الآثار القانونية لمبدأ حرية الاعتقاد في المجتمع الإسلامي؟

أ- المساواة قاعدة التعامل في المجتمع الإسلامي

ولا داعي حسب هذا التصور الذي قدمنا لأعمال النسخ في القرآن في آيات الحرية الناهية عن الإكراه، أو في الآيات الآمرة بالقتال، وذلك إذا انطلقنا من الآيات النافية للإكراه متجهة إلى الناس جميعاً، ما لم يرفعوا السلاح في وجوه المسلمين عدواناً وظلماً، ويمنعوا الدعوة إلى الإسلام. فإذا فعلوا ذلك كان مجال عمل آيات القتال منعاً للفتنة، وهي اضطهاد الناس لأجل دينهم حتى يتركوه[40].

وهكذا تكون النصوص الآمرة بقتال الكافرين أو "الناس" عموماً يراد بها الخصوص، مثل مقاتلة مشركي العرب، كما قال بعضهم، أو المعتدين على المسلمين وأوطانهم، ما لا يدع أي مجال للإكراه على العقيدة، وهو أمر لم تنقله لنا سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل النقل قد تظافر على قيام علاقات المسالمة بين النبي صلى الله عليه وسلم وطوائف من أهل الديانات الأخرى، كاليهود والنصارى وطوائف المشركين من سكان المدينة الذين مثلوا عند قيام دولة الإسلام في المدينة مع المؤمنين أمة سياسية واحدة، كانوا يتمتعون فيها بحقوق المواطنة التي فرضت عليهم واجبات، كالدفاع عن المدينة، وعدم التواطؤ مع العدو مقابل تمتعهم بالحرية الدينية والحماية. بل قد قامت أحلاف ومعاهدات بين دولة المدينة وطوائف

---

(37) سيد قطب، في ظلال القرآن، ط 9، القاهرة، بيروت، دار الشروق، 1980، مج 1.

(38) محسن الميلي، العلمانية أو فلسفة موت الإنسان، مطبعة تونس قرطاج ، تونس, 1986، ص 38.

(39) قطب، نفس المصدر ، مج 1.

(40) الميلي، نفس المصدر ، ص 391.

من مشركي العرب، وليس من شيمة الإسلام الغدر، ولذلك اتفق الفقهاء على أن الذمة تعطى لطوائف من غير المسلمين، أي حق المواطنة في الدولة الإسلامية، وإنما اختلفوا في النوع؛ فمنهم من قصرها على اليهود والنصارى ومنهم من أضاف الصابئة والمجوس، ومنهم من عممها لتشمل كل طالب لها، وإن يكن عابد وثن، كما هو رأي المالكية[41]، وذلك ما التزم بمقتضى المواطنة، شأنه شأن المسلمين، فإنما المساواة هي قاعدة التعامل في المجتمع الإسلامي.قال الامام علي(رض)الخليفة الراشد لثالث عن حقوق المواطنين غير المسلمين في دولته" فإنما أعطوا الذمة(أي الجنسية) ليكون لهم مالنا وعليهم ما علينا"، ولا ترد الاستثناءات إلا في حدود ضيقة هي من مقتضيات النظام العام أو هوية المجتمع ونوع القيم العليا التي تحكمه. وليس مصطلح "أهل الذمة" نفسه لازم الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي ما تحقق الاندماج بين المواطنين وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقاً وواجبات[42]. وبسبب أصالة قيمة حرية الاعتقاد وثمرتها القبول بالتعدد الديني فقد تعايشت في ظل كل المجتمعات الاسلامية على مر التاريخ كل المعتقدات التوحيدية وحتى الوثنية في وئام وسلام وبرئ عموم تاريخ الاسلام مما تلطخت حضارات الامم الاخرى قديمها وحديثها من تطهير عرقي وإبادة جماعية.ولذلك لا عجب أن توفرت دار الاسلام على أقدم بيع اليهود وكنائس النصارى وحتى المعابد الوثنية التي تمتعت وأهلها بحماية شرائع الاسلام السمحاء. كما حفلت دار الاسلام بتعايش مختلف المذاهب الاسلامية – عدا حوادث استثنائية مثل فتنة خلق القرآن، إذ مسائل الاعتقاد وتفسير النصوص الدينية شأن من شؤون الجماعة عائد اليها فلا تتدخل فيه. ولذلك كان تقاتل المسلمين لا على الدين وإنما على السلطة.

ب- حرية ممارسة الشعائر الدينية

كفل الإسلام لأهل كل عقيدة إقامة المعابد وإقامة الشعائر بها في حدود رعاية الرأي العام، والذوق العام للأغلبية تطبيقا لمبدإ الحرية الدينية وعدم الإكراه ، ولقد كانت وصايا الخلفاء للقادة والعسكريين صارمة في أن يتركوا العبّاد وما نذروا أنفسهم له فتعايش أهل كل الديانات حتى الوثنية مع المسلمين تحت حكم

---

[41] قد بلغ خصوم الإسلام والجهلة به حداً بالغاً في استغلال مفهوم الذمة للتشويه، حتى أن دائرة المعارف الإسلامية، ج 9، ص 391، نصت تحت كلمة الذمة بقلم المستشرق ماكدونالد "أن أهل الذمة لا يعدون مواطنين في الدولة الإسلامية، وإن كان المسلمون قد جنحوا إلى ترك كل جماعة غير إسلامية تحكم بنفسها بإشراف رئيسها.. الذي هو حلقة الاتصال بين الجماعة وبين الحكومة" وجارى الغربيين في حملة التشويه هذه باحثون عرب مثل مجيد خدوري في كتابه: الحرب والسلم في شرعة الإسلام، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1973، ص 237. وفي شأن موقف المذهب المالكي، تحقيق محمد أحمد ولد مادي الموريتاني (الرياض، مكتبة الرياض، 1398هـ، مج 1، ص 479.

[42] انظر: راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، موقع غير المسلم في الدولة الإسلامية، ، دار الصحوة ، تونس 1988. وفي ذات الموضوع كتب تحمل العنوان نفسه، منها: أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، بيروت، دار الفكر، عبد الكريم زيدان، أهل الذمة، بيروت، مؤسسة الرسالة، د. ت. سليم العوا، حقوق أهل الذمة، القاهرة. ويوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة، مكتبة وهبة، 1977. وانتهى زيدان والعوا إلى أن ما تحقق في مجتمعاتنا بين المواطنين على اختلاف دياناتهم وقيام الدولة على أساس المواطنة ينفي استمرار الحاجة إلى مفهوم "أهل الذمة" وحتى إلى المصطلح ذاته... فالأصل هو المساواة بين المواطنين، ونحن نؤكد هذا التوجه في قيام الدولة الإسلامية على أساس المواطنة وما تقتضيه من مساواة

الإسلام، غير أنه لمّا تحولت موازين القوى لغير صالح المسلمين كان مآلهم ومساجدهم التنكيل والإبادة ـــ غالبا ـــ، قديما وحديثا(ما حل بمسلمي البوسنة وكوسوفا وسط اروبا وما حل بأهل الشيشان من حـــرب تطهير عرقي وديني شاهد) وكذا فشو العداء للاسلام (الاسلاموفوبيا) بسبب عدم الإعتراف بالإسلام من طرف تلك الديانات والتسليم من طرفها بالتعدد الديني، خلافا للدين الإسلامي الذي أسس لمبدأ الحريـــة الدينية والإختلاف في المعتقد مع دعوته أبداإلى توحيد الله وعدم الإشراك به دونما إكراه ...

ج- حرية التعبير دفاعاً عن العقيدة أو دعوة إليها أو نقداً لها:

لقد قدم الأنبياء عليهم السلام نماذج رائعة من الحوار الرفيع مع خصومهم في استمالتهم للإسلام ودحض الحجج المخالفة، من أجل إرساء الاعتقاد على أساس متين من البرهان، ولنا اليوم ونحن نعـــيش صـــراعاً عقائدياً أن نستهدي بالمناظرات التي دارت بين إبراهيم عليه السلام وبين طاغية بلاده، وبينه وبين أبيـــه. وكذا سائر الأنبياء، وصولاً إلى النبي الخاتم، وكيف عالجوا عليهم السلام حجج خصومهم بالحسنى بعيداً عن المهاترات والمشاحنات التي تردى إليها الجدل الفكري والسياسي اليوم. وسارت على هديهم الحيـــاة الفكرية في عهد الصحابة والتابعين، وفي عصور الإسلام الزاهرة حيث كانت تتم المناظرات داخل الفرق الإسلامية، أو بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى، بمن فيهم الزنادقـــة، في بلاطـــات الملـــوك أو في المساجد، لا سلطان عليها لغير الحجة والبرهان فكان ذلك تعبيراً واضحاً على تسامح الإســـلام، وعلـــى المنزلة العليا التي أولاها للعقل وللعلم والحرية. حتى ذهب العلامة الشهيد د. إسماعيل الفاروقي أستاذ علم الأديان المقارنة بجامعة "تمبل" الأمريكية في بحثه الهام عن حقوق غير المسلمين في الدولـــة الإســـلامية أن للذمي –أو المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية- الحق في إذاعة قيم هويته في وسطه الخـــاص، أو في الوسط العام بشرط عدم انتهاك الشعور العام للمسلمين، فإنه لا جدال في أن له الحق في أن يعبر عن رأيه في الإطار القانوني الذي يخضع له الجميع، وفي الحدود التي لا تحرج مشاعر الأغلبية التي احترمت ابتـــداء حق الأقلية في أن تعبر عن رأيها. وإذا كان من حق بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنـــه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك من خشية على إيمان المسلمين، فليس أمام هؤلاء من علاج إلا التعمق في إيمانهم، أو نشدان ذلك من سؤال علمائهم، وأنه مع التقدم الحـــديث لوســـائل الاتصال، لن يكون من الممكن الاحتجاب والعزلة التامة، فالمناقشات المضادة سوف تصل بأية وســـيلة، وأسلوب الحماية الوحيد ضد أية مناقشة هو تقديم مناقشة أخرى أفضل وأكثر تقلاً وصحة[43].

---

[43] إسماعيل الفاروق، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد 26.

ولقد كان أبو الأعلى المودودي رائد فقهاء القانون الدستوري الإسلامي المعاصر واضحاً جداً وحاسماً في تقرير حرية غير المسلم، يقول: "سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة والرأي والتفكير والاجتماع ما هو للمسلمين سواء بسواء، وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم. فسيجوز لهم أن ينتقدوا الحكومة وعمالها، حتى رئيس الحكومة نفسه ضمن حدود القانون. سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي مثل ما للمسلمين من الحق في نقد مذاهبهم ونحلهم. ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في نقدهم هذا كوجوب ذلك على غير المسلمين، وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم وإن ارتد –أي المسلم- فسيقع وبال ارتداده على نفسه، ولا يؤخذ به غير المسلم، ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عقيدة أو عمل يخالف ضميرهم، وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من أعمال ما دام لا يصطدم بقانون الدولة"[44].

ومعنى كل ذلك الاعتراف بتعدد الهويات الثقافية داخل المجتمع الإسلامي وتفاعلها بحرية، ليشترك الجميع على اختلافهم في صنع الحضارة الإسلامية[45] بعيداً عن أيدلوجية الهيمنة والدمج للدولة الغربية.

د- مسألة الردة :

الردة هي الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار، وذلك بالإنكار وما شاكله لما هو ثابت في الإسلام من عقائد وشعائر... كالنيل من مقام الألوهية، أو النبوة، أو استباحة المحرمات، أو جحود الفرائض... إلخ.

ولقد نصت آيات الكتاب على استبشاع هذه الجريمة في مواضع كثيرة وتوعدت مقترفها بأشد العذاب، دون نص على عقوبة محددة في الدنيا، غير أن السنة نصت على القتل [من بدل دينه فاقتلوه] [46]، وأجمع الأصحاب رضي الله عنهم على قتال المرتدين، ولم يختلف أهل العلم في اعتبار الردة جريمة غير أن جمهورهم ذهب إلى قتل مرتكبها، وخالفهم البعض في ذلك.

والخلاف دائر حول مسألتين: هل الردة جريمة سياسية تمثل في الخروج عن نظام الدولة، وبالتالي يترك للإمام معالجتها بما يناسبها من التعازير –أي الجرائم غير المنصوص على عقوبة معينة فيها- أم هي جريمة عقيدية تدخل ضمن جرائم الحدود التي هي حق الله فلا مناص للإمام من إقامة الحد فيها؟.

وبتعبير آخر: هل حرية الاعتقاد التي كفلها الإسلام المعطاة في الابتداء لغير المسلم تبقى له بعد دخوله، فلا يؤخذ بارتداده، كما لم يؤخذ بعدم إيمانه قبل دخوله؟ [47].

---

[44] أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، بيروت، دمشق، دار الفكر، 1964، ص 316.

[45] يقول المطران جورج خضر، "أنا في قلب هذه الحضارة التي ازدهرت بانطلاقة الإسلام وترعرعت في دياره" انظر: جورج خضر، المسيحية العربي والغرب، السنة 1، العدد 2، صيف 1986. نقلاً عن: وجيه كوثراني، المسألة الثقافية في لبنان، الخطاب السياسي والتاريخ، بيروت، منشورات بحسون الثقافية، 1984.

[46] أخرجه البخاري.

[47] محمد سليم غزوري، الحريات العامة في الإسلام، ص 95.

الرأي الأول: **وجهة نظر القائلين بقتل المرتد حداً :**

اتفق الجمهور على قتل المرتد، واعتبار ذلك حداً. واختلفوا هل تترك له فرصة للتوبة أم لا؟ فذهب البعض إلى أنه يقتل دون استتابة. وذهب أغلبهم إلى أنه يستتاب، واختلفوا في الطريقة مرة أو مرتين أو 3 مرات (وهو قول مالك وأبو حنيفة) أم شهرا, أم هو يستتاب أبداً كما يقول النخعي؟

واختلفوا في المرتدة: هل تقتل كالمرتد؟ لأن موجب القتل هو تغيير الدين. وذلك هو رأي الشافعي, أم لا تقتل, وإنما تعزر بالحبس أو الضرب, إلى أن تتوب أو تموت؟ وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل العسيف والمرأة والذرية. وقال يوم فتح مكة لما شاهد امرأة مقتولة [ما كانت لتقاتل] [48]. وعندهم أن حكمة تشريع قتل المرتد مع أن الكافر الأصلي لا يقتل هو أن الإرتداد خروج فرد فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه كأنما يطعن في صدقية هذا الدينوعدم صلاحيته وهذا تعريض بالدين يفضي إلى انحلال الجامعة فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه وليس ذلك من الإكراه في الدين لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول عنوة في الإسلام .

الرأي الثاني:**الردة جريمة سياسية تعزيرية:** إذا كان أهل الرأي الأول يعتبرون الردة حداً, ذا عقوبة مقدرة باعتبارها حقاً لله فلا يجوز إلا إنفاذها لما تشكله من خطر بالغ على المجتمع، فلا عفو فيها ولا شفاعة, فإن فريقاً كبيراً من المحدثين رأوا فيها جريمة سياسية تتمثل في الخروج المسلح على حكم شرعي .بما يجعلها تعزيرية أي جريمة غير مقدرة عقوبتها متروكا تقديرها للإمام أو القاضي. ويستدلون على ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد عفا لدى دخوله مكة عن قوم ارتدوا وتوعدهم بالقتل؛ منهم عبد الله بن ابي السرح الذي كان من كتبة الوحي, ثم ارتد فقبل فيه شفاعة عثمان، بينما امتنع عن العفو عن آخرين مما له دلالة واضحة على أن الردة جريمة تعزيرية, لأن الحدود لا تجوز فيها الشفاعة، وأن الذين قتلهم النبي صلى الله عليه وسلم إنما كان بسبب جرائم أخرى استلزمت قتلهم. ويُستشهد على ذلك بعدم قتل عمر بن الخطاب لأبي شجرة مكتفياً بطرده. ويؤول أصحاب هذا الرأي قتل أبي بكر للمرتدين بخروجهم المسلح ضد نظام الدولة, وتهديدهم للكيان الإسلامي الوليد فكان عمله سياسة لا ديناً. ولو كان الأمر متعلقاً بحد من حدود الله ما خفي على معظم الصحابة حتى احتاج معهم أبو بكر لجهد كبير من أجل إقناعهم بسياسته, حتى اقتنعوا. ويستدل أصحاب هذا الرأي لتأكيد موقفهم، على أمر النبي صلى

---

[48] رواه مالك في المدونة الكبرى.

الله عليه وسلم بقتل المرتد وفعله لذلك, إنما صدر منه عليه السلام من موقع ولايته السياسية على المسلمين لا من موقع النبي المبلغ, وأن احتجاجه على قتل المرأة بأنها ما كانت لتقاتل, يحمل دلالة واضحة على أن علة قتل المرتد ليست تغيير الدين وإنما تهديد النظام العام، ولذلك اقترنت دعوة قتل من بدل دينه بالخروج عن الجماعة، بما يومئ الى المعنى السياسي:التمرد المسلح، فيترك أمر تحديد العقوبة للإمام على ضوء ما تشكله الظاهرة من خطر على الكيان السياسي للأمة. وهو كيان يختلف عن الكيان السياسي الغربي من حيث علاقته بالدين. في النظام الغربي يعتبر الدين من الناحية القانونية على الأقل, مسألة شخصية لا علاقة لها بالنظام العام الذي يتكون من مسائل الجنسية والولاء للوطن وصيانة أسراره تساوقاً مع الديانة المسيحية التي تركت الشؤون العامة لقسطنطين, واكتفت برعاية المسائل الشخصية. أما الإسلام فهو عقيدة ونظام حياة. مما يجعل كل عمل منظم داخل المجتمع الاسلامي يستهدف تقويض بناء الإسلام يمثل عدواناً على النظام العام، والعقيدة جوهره، شأن مبادئ الديمقراطية ومقومات الهوية في الأنظمة الليبرالية أو العقيدة الماركسية في الأنظمة الشيوعية. ومن ثم كان على الحكومة في الدولة الإسلامية أن تقوم على حراسة الدين وصيانته، فتقدّر مدى الخطورة على نظام الدولة في كل حركة جماعية منظمة تستهدف بنيان الاسلام وبالخصوص إذا توسلت بطرائق العنف، لتعالجها بما يناسب من السياسيات.

ونحن نرجح الرأي الثاني الذي يستشف من موقف الاحناف الذين اشترطوا في المرتد المذكورة باعتبار الانثى ليست مظنة حمل السلاح . وذهب إليه كثير من المحدثين مثل الإمام محمد عبده، والشيخ عبد المتعال الصعيدي، وعبد الوهاب خلاف، وأبي زهرة، والشيخ عبد العزيز شاويش. ومن رجال القانون الدستوري فتحي عثمان، ود. عبد الحميد متولي، وعبد الحكيم حسن العيلي، ود. حسن الترابي، ود. محمد سليم العوا. وخلاصته: إن الردة جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام, وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين, وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها, وأن ما صدر من النبيً عليه السلام في شأن الردة إنما هو باعتبار ولايته السياسية للمسلمين. وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيراً لا حداً. وأنها جريمة سياسية تقابل في الأنظمة الأخرى بجريمة الخروج بالقوة على نظام الدولة ومحاولة زعزعته, وتعالج بما يناسب حجمها وخطرها من معالجات. إذ يختلف الأمر كما لاحظ د. عبد الحميد متولي بين ردة نصراني قد اسلم من أجل الزواج بمسلمة, ثم رجع إلى دينه لما تصرمت العلاقة, وبين حالة أو ظاهرة وراءها تخطيط وتنظيم واستعداد للانقضاض المسلح لتغيير نظام الدولة... فرق بين آحاد من الناس تهتز عقائدهم بفعل ظروف طارئة أو تأثير غزو ثقافي, فيعالج الأمر بما يناسبه من توعية

وتربية وتحصين، وبين تبشير منظم ومخطط لنسف الإسلام ودولته، وبالتالي، فرق في المعالجة ولابد بحسب اختلاف الأحوال[49].

تنبيه هام:

إنه من المفيد بصدد الحديث عن الردة لفت النظر إلى ما دار من خلاف بين المذاهب الفقهية حول تحديد طبيعة المرحلة السابقة عن الردة: إذا كانت الردة هي الخروج من الاسلام بعد اعتناقه عن وعي واختيار فهل تنطبق هذه الحالة على الصبي الذي ولد لأبوين مؤمنين حتى إذا بلغ سن الاختيار اختار غير الإسلام ديناً, فهل يعتبر مرتداً؟ وهل تطبق هذه الصورة على كثير ممن تربوا في أرض الإسلام وورثوا عن آبائهم صوراً محنطة ومهزوزة من التدين لم تصمد طويلاً في خضم الصراع العقائدي؟ هل يصح نعت هؤلاء بالمرتدين ؟ وهل يصلح لعلاج مثل هذه الحالات تطبيق حد الردة عليهم كما ذهب إلية جمهور الفقهاء...؟ أم مطلوب علاج ذو طبيعة ثقافية تربوية؟

في خصوص المسألة الأولى:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الصبي محمول على دين أبويه فهو مسلم إذا كانا مسلمين، فإذا بلغ سن الرشد كافراً فهو مرتد. وذهب الشافعي إلى أن الصبي لا دين له وإنما يعتد بدينه ببلوغه سن التكليف، فإذا اختار الإسلام ثم تركه كان مرتداُ. وهو تصور أكثر تساوقاً مع القواعد العامة للشريعة (لا تكليف إلا بشرط العقل) فكيف يحكم بإسلام الصبي قبل البلوغ اللهم إلا بنوع من التجوز؟ إذ الطفولة مرحلة تربية وإعداد وتهيئة لتقبل التكاليف الشرعية وليست مرحلة تكليف حتى يعتد بها في الحكم، ولا شك أن معظم المهتزة أو الفاسدة عقائدهم، وكانوا الوسط المناسب لاستقطاب الأحزاب الشيوعية والعلمانية من أبناء المسلمين، إنما هم ضحايا إعداد عقيم، وتربية تقليدية فاشلة وثقافة إسلامية جامدة، وتدين محنط ومنحط مكّن لغزو مسلح بثقافة علمية معاصرة مشحونة بقيم الكفر والتمرد من اكتساح هذا الحطام من البشر الذي خلفه العزو الفكري وراءه؟ أليس أكثرهم ضحايا جيل استخلفه الغزو الثقافي واقتطعه من الأمة اقتطاعاً في عصر ركودها واشتغال علمائها بالتفاهات والخلافات المذهبية؟.أليسوا هم أحوج الى موقف المربي الطبيب، منهم الى عمل القاضي؟. لقد فشلت أسرنا ومدارسنا ومساجدنا خلال مرحلة طويلة لا تزال ذيولها ونتائجها السلبية متواصلة، فشلت في انجاز مهمة التواصل الثقافي بين أجيال الأمة لولا ما يسر الله على يد حركة التجديد الاسلامي من انجازات هامة في استنقاذ الأجيال الجديدة، ولن نخلص من هذه القطيعة من طريق سل سيف القانون، وإنما بالتخطيط المحكم للعودة إلى إنجاز ما فشل

---

[49] عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، مظاهرها، أسبابها، علاجها، القاهرة، الإسكندرية، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، 1970.

جيل الآباء وأرباب الأسر والشيوخ والأئمة والمدرسة والإعلام والفن في إنجازه، وهو التربية والتثقيف عن طريق تحرير الإسلام من براثن الانحطاط والتغريب، وبلورة ثقافة إسلامية معاصرة مرتبطة بهموم الجماهير، مسلحة بإبداعات العصر، تضفي على الأرض صبغة السماء، وتكتشف فيها الأمة ذاتها، وترى خلالها حلول مشاكلها وآمالها.

ذلك هو التحدي المطلوب من جيلنا مواجهته من أجل القضاء على آثار الحملة الصليبية الجديدة التي كان نصيب مغربنا منها فادحاً. إنه التحدي الكبير الذي ما ينبغي أن نشتغل عنه بغيره. فلنجعل الأولوية في عملنا لمهمة المثقف والعالم والمربي، لا القاضي أو السياسي. إن قضية الحرية السياسية والفكرية أولوية الأولويات، ومنها ينطلق البناء الجديد. وأن النصر في المعركة الثقافية هو النصر الحقيقي، ولقد تمكنت الحركة الإسلامية الى حد كبير من تهميش مشروع التغريب رغم امتلاكه أجهزة الدولة العملاقة. و"أنه إذا كان علينا أن نقيم المجتمع الإسلامي المنشود على مراحل، فليكن دخولنا على المرحلة الأولى من باب الحرية والديمقراطية، الذي أزعم أن اجتيازه بنجاح هو المعيار الحقيقي لاختيار مصداقية أي نظام سياسي يعلن عن انتمائه للإسلام. من شأن ذلك أن يبدد المخاوف لدى أمثالنا ممن يعتبرون الحرية وجهاً آخر للتوحيد"[50].

2- حرية الذات البشرية وحق التكريم الإلهي :

لم يكتف الإسلام بإقرار حق الإنسان في الحياة والحرية وسلامته الشخصية[51]، بل اعتبر ذلك واجباً مقدساً على الجماعة والفرد، انطلاقاً من مبدأ استخلاف الإنسان وتكريمه، الإنسان كائن مستخلف عن الله، أي نائب عنه في الحكم بين الخلق بالعدل، فكل من قام في طاعة الله والحكم بالعدل بين خلقه فهو خليفة الله[52]. هذا الإنسان قد كرمه الله في السماء بذكره في الملأ العلى وأسجد ملائكته المقربين له، فلا عجب أن يكرمه في الأرض بما وهبه من عقل وإرادة ونطق، وما سخر له في هذا الكون من طاقات، وما أنزل عليه من هداية رسله وكتبه[53]. روى الطبراني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: [ما من شيء أكرم على الله يوم القيامة من ابن آدم] قيل يا رسول الله ولا الملائكة؟ قال: [ولا الملائكة. الملائكة مجبرون بمنزلة الشمس والقمر][54]. ويترتب على تكريم الإنسان حفظ حياته من الاعتداء من طرفه أو من طرف

---

(50) فهمي هويدي .

(51) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق ومراجعة محمود شاكر، 15 ج، القاهرة، دار المعارف، 1374هـ-1378هـ.

(52) المجلس الإسلامي الأوروبي، معد، البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام.

(53) عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص 137.

(54) ابن كثير، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 198.

غيره ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ [55]، ﴿ولا تقتلو أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً﴾[56]، وذلك بحفظها من كل ما يعرضها للخطر والانتقاص كالجوع والمرض والتشرد والتعذيب أو المهانة والسخرية والاستبعاد والإنتقاص وسوء الظن والتجسس والغيبة وسائر أنواع الظلم. إن للإنسان كرامة يستحقها بصفته الإنسانية يقطع النظر عن جنسيته ولونه ومعتقده، وسائر الاعتبارات الاجتماعية، وهي كرامة تلازمه حياً وميتاً أيضاً، فذاته مستحقة للتكريم في حياته وبعد موته؛ جاء في الحديث: إن جنازة مرت على النبي صلى الله عليه وسلم فوقف، فقيل له إنها جنازة يهودي، فقال النبي : [أليست نفساً] [57]. الاعتداء على الإنسان ميتاً كالاعتداء عليه حياً. والإنسان برئ حتى تثبت إدانته من طرف سلطة قضائية مستقلة. ومنع التعذيب مطلقاً "إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا" وسيأتي الحديث عن موضوع التعذيب وتحريمه مطلقاً.

وصان الإسلام الحياة الخاصة للإنسان فمنع سوء الظن به، أو التجسس عليه، وجعل لمسكنه حرمة عظيمة ﴿فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم﴾[58]، وصان عرض الإنسان، فسن عقوبة القذف لمن ينال من أعراض الناس، ونهى عن تتبع عوراتهم واغتيابهم.

ولقد ضرب القرآن أمثلة رائعة في تقديره لملكة الفكر وحرية التعبير من خلال دعوة العقل للنظر في كل شيء، ومن خلال أمثلة الحوار الرائع الذي كان يديره الأنبياء مع أقوامهم وحتى مع الطغاة منهم، التي كانت تبرز بجلاء اعتماد حجة العقل إماماً هادياً من طرف الأنبياء مقابل اعتماد القوة سلاحاً نهائياً يلوذ إليه الطغاة دائماً كلما أعيتهم الحيلة وأعجزهم الروغان. ولقد كان إيراد القرآن الكريم في مواطن كثيرة الحوار بين الله سبحانه وملائكته وأنبيائه مشحونا بدلالات تقديس حرية التعبير والرأي، وكذلك الحوار بين الله سبحانه وعدوه إبليس اللعين فحتى صوت الشيطان لم يقع كبته ومنعه من الإدلاء بحجته والدفاع عن وجهة نظره، بل أسمع القرآن صوته وحجته بأبلغ بيان في مواطن كثيرة من القرآن.

وتظهر قيمة الرأي في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم مع أصحابه، وكيف وهو النبي المُبلغ اتسع صدره عليه السلام للآراء المخالفة، بل كان يحرض أصحابه تحريضاً على أن تكون لهم آراؤهم واجتهاداتهم المستقلة: [لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس]. ولذلك لا عجب أن كون النبي صلى الله عليه وسلم مدرسة عظيمة لتخريج الرجال العظام في كل مجالات الحياة، فانطلقت في سنوات معدودات من الصحراء المجدبة أضخم وأروع ثروة أو ثورة حضارية.. وكانت كل المدارس الفكرية والسياسية في

---

[55] القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 33.

[56] المصدر نفسه، سورة النساء، الآية 29.

[57] نقلاً: عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي.

[58] القرآن الكريم، سورة النور، الآية 28.

الإسلام تجد لها صاحباً من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم إماماً متبعاً ومرشداً هادياً وأساسـا تـبنى عليه، من أهل العلم والاجتهاد أو من أهل الحرب والشجاعة أو من أهل الحكم والقيادة ،أو مـن أهـل الثراء والانفاق ، أو من أهل الزهد والتقلل والثورة على الترف، أو من أهل الادب والشـعر.. لم يكـن نسخا متطابقة مكرورة، قد تفرق فيهم ما اجتمع في القدوة الحسنة"وإنك لعلى خلق عظيم" القلم.

ولقد ظل الإسلام أبدا يرفع لواء التحدي في وجه الأفكار المضادة له داعياً إياها إلى الحوار الجاد واثقاً من قوة منطقه من جهة، ومن توافق البشرية مع ذلك المنطق، حتى أنه لو خلي بينها وبينه في جو من الحريـة والنزاهة لما وجدت سبيلاً لغير اعتناقه. إن التحدي الإسلامي في الدعوة إلى المناظرة ظلت تحمله آيـات صريحة في الكتاب العزيز لها وقع كبير في نفوص المؤمنين، منها ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾[59] فقام في كل جيل ومع تجدد كل ابتلاء على المسلمين رجال أفذاذ يواجهون بالحجة والبرهان التحـديات المتجددة، ويؤدون للحق الشهادة. وعلى كثرة المناظرات بين علماء الإسلام ورموز المذاهب المضـادة لم يسجل التاريخ أن مسلماً هزم في مناظرة حرة. وكان المطلب العزيز لصاحب الدعوة الأول صلى الله علي في مواجهة معانديه:الحرية [خلوا بيني وبين الناس] ولا يزال مطلب خلفائه الدعاة نفسه في كـل مكـان دون أن يظفروا غالبا بغير القمع وتكميم الافواه وتزييف الانتخابات،بذريعة رفض الاعتراف بحزب ديني.

ولذلك لم يكن عجباً أن وجدت في ظل الفضاءات الحرة التي فتحها الاسلام حيثما حل كـل الأفكـار والنحل سبيلها للتحاور والتثاقف والابداع. وكان طلب العلم في هذه البيئة فريضة وحقا، وكان للبحث العلمي شأن عظيم لا قيد عليه: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾[60]. إن الإسلام لم يفرض على حرية الفكر قيوداً من خارجها، المهم أن لا تنقض الحرية نفسها فتغدو سبيلاً لإثارة النعـرات العصـبية والعرقية، أو مدخلاً للإثارات الغريزية أو هدما لأسس المجتمع ذلك أن الحرية قيمة إنسانية عليا وهي تفقد معناها إذا انفصلت عن قيم الحق والخير والجمال والعدالة. إذ لا حرية لظالم ولا لمجنون "فـلا ضـرر ولا ضرار" و﴿فلا عدوان إلا على الظالمين﴾[61]...ذلك أن قيمة الحرية تتجدد بمقدار ما تمنح الحياة من قـوة وطمأنينة واستقرار وإيمان وعدل ورقي[62]

3- حرية الفكر والتعبير

---

[59] المصدر نفسه، سورة البقرة، الآية 111.

[60] المصدر نفسه، سورة يونس، الآية 101.

[61] المصدر نفسه، سورة البقرة، الآية 193.

[62] محمد حسين فضل الله، مفهوم الحرية في الإسلام، مقال تم توزيعه دون تاريخ.

كان طبيعياً لدين أهل الإنسان لمنزلة الخليفة لله بما وهبة من عقل وإرادة وحرية أن لا يكبل هذه الطاقات، بل المناسب أن يطلقها ويحررها ويجتهد في تحريضها على الحركة والنشاط، مكتفياً بالتوجيه والتسديد، تاركاً له أمر تحديد مصيره وتحمل مسؤوليته. وبلغ تقدير الإسلام فكر الإنسان وحريته اعتبار التفكير فريضة. كيف لا وقد أناط بهذه الوظيفة مهمة التقرير في أخطر القضايا المصيرية، مثل مسألة المعتقد وما يتعلق به من مسالك وأعمال ومصائر؟ ولذلك لا تمل آيات الكتاب تبدأ وتعيد في التحريض على التفكير وحرية الرأي وترشيد العقل وحمله على عدم اتباع الأوهام، والسير مع عامة الناس، واتباع الآباء والأجداد، وحجزه عن مذهبات العقل مثل المسكرات والمفترات، ومنعه من الخضوع لمختلف ضروب الاستبداد والتسلط[63]، ولقد كان لحرية الرأي في الحضارة الإسلامية دور كبير في الإرتقاء بهذه الحضارة وازدهارها والدعوة إلى الإسلام والمحافظة عليه (64)، وأكثر من ذلك كان لحرية الرأي مساهمة عظيمة في وحدة الأمة الإسلامية والنأي بها عن الحروب الدينية وحروب الابادة والتطهير العرقي كما حصل في حضارات أخرى بسبب التعصب والإنغلاق واحتكار تمثيل المقدس والنطق باسمه كما فعلت اليهود والنصارى، على حين اعترف الاسلام بمبدإ التعدد الديني وجعل الاجتهاد متاحا لكل مسلم بقدر علمه.

4- الحقوق الاقتصادية :

حق الفرد في التملك من الحقوق الأساسية التي نصت عليها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وكثير من الدساتير، على اعتبار ذلك حقاً طبيعياً للفرد. أما الإسلام فهو وإن أباح للفرد الامتلاك وفق تصور معين وشروط، فإنه لا يعتبر التملك حقاً طبيعياً، لأن الملك كله لله[64]، فكل ما يتعلق بالملكية، من طرق الحصول عليها والتصرف فيها ونوع ما يمتلك وزوالها، لا يتم شيء من ذلك إلا وفقاً للشريعة، ولذلك لم تقم الملكية في التاريخ العربي الإسلامي حتى بدايات التغلغل الاستعماري في القرن التاسع عشر، على أساس نمط الملكية الجرمانية الفردية التي تحدث عنها ماركس باعتباره نموذج الملكية في النمط الحضاري الأوروبي، و لم تعتبر الملكية الفردية ملكية مطلقة يحق للمالك التصرف فيها كما يشاء بيعا وتوريثا وحتى تدميرا كما تنص أصول القانون الروماني ، إن ألوان الملكية التي عرفتها بلاد الاسلام إنما قامت على أساس التصرف والاستخلاف؛ خلافة الإنسان للأرض ومسؤوليته في إعمارها واعتبارها جسر العبور إلى الآخرة . فملكية الإنسان هي ثمرة لاستخلافه عن الله . وذلك يعني أن المالك الحقيقي الأصلي هو الله تعالى ،

---

(63) يقول المفكر المغربي المهدي المنجرة: ليس في الإسلام حدود للتعبير عن الرأي، وأتحدى أي عالم كيفما كان أن يعطي تفسيراً واحداً بأن الإسلام قد جاء بحدود للتعبير عن الرأي، فالتعبير عن الرأي مضمون ما دام لم يمس حقاً من حقوق إنسان آخر.. انظر: المهدي المنجرة، التغيير قائم لا محالة وثمنه باهظ القدس، العدد 1135.

(64) د.عبد المجيد النجار :حرية الراي ودورها في الحضارة الاسلامية

64(مكرر)علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 258.

وأن ملكية الإنسان هي استخلاف أو ملكية انتفاع، فليس له التصرف في العين إلا وفق إرادة مالكهـــا ، فإذا أساء التصرف انتزعت منه. (75) . ولأن الحقوق أو التكاليف الشرعية بحكم أن الإنسان اجتماعي بطبعه إنما تجري في وسط اجتماعي معين، كان طبيعياً أن ينظر إليها في المجتمـــع علـــى أنهـــا وظـــائف اجتماعية[65]، تحفظ كيان المجتمع وتعمل على نموه ورقيه وأمنه، فإن خرجت عن هذه الاعتبارات فغدت عامل خلل في التوازن الاجتماعي، وعنصر هدم وعامل إعاقة أو باعث أحقاد، كان من حق المجتمـــع أن يفرض عليها من القيود ما يناسب عودها للقيام بوظيفتها الاجتماعية.

ومن تلك الوظائف التي جعلت لها الملكية الفردية: توزيع السلطة في المجتمع على كل أفراده من خـــلال امتلاكهم جزءاً من الثروة، الأمر الذي يعطي الحرية السياسية والشورى مضموناً اجتماعياً، على حين يمثل تركز الثروة في يد طبقة معينة، أو في يد الدولة نفسها أساساً للطغيان وتسلط من يملك على من لا يملك عن طريق تحكمه في حاجياته الأساسية، فتأتي الزكاة لتمثل الحد الادنى ضـــمانا وأساســـا للمشـــاركة السياسية:الشورى. من هنا اختلف النموذج الإسلامي عن النماذج السائدة في الغرب، ســـواء أكانـــت اشتراكية تستهدف تجريد الأفراد من الثروة واحتناكها في يد الدولة، أو كانت رأسمالية تتجه إلى احتنـــاك الثروة في يد القلة. على حين يتجه النموذج الإسلامي إلى توزيع الثروة على أكبر عدد ممكن، على نحـــو يغدو الجميع مالكين، وبالتالي مشاركين في السلطة وفي التقرير، مما يجعل لحريتهم وقيامهم بواجب الرقابة على السلطة وعلى المجتمع كله عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سنداً قوياً. ولذلك لم يكـــن عجباً أن ندد الإسلام بالترف والسرف والتبذير واكتناز المال واعتبره أساساً للبغي والكفر ﴿إن قـــارون كان من قوم موسى فبغى عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة...﴾[66] كـــلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾[67] واعتبر هدفاً أساسياً لنظرية التوزيع منع تركز المال ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[68]. إنه بدون الاشتراك في امتلاك مصادر الثروة الأساسية "الناس شـــركاء في ثلاث"، لا يكاد يبقى معنى للقيم العليا التي حرص الإسلام على قيامها أساســـاً للمجتمـــع الإســـلامي: المساواة، الأخوة، العدل، الشورى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كل الذي يتبقى عندئذ يعد طلاء الشعارات والأماني، وهو التسلط في شكل من أشكاله.

إن التملك أساس لإذكاء الحوافز الذاتية للفرد وتنشيط ملكاته لما فطر عليه الفرد من ابتغاء حثيث لنيـــل مطالبه وحقه في امتلاك ثمار عمله. ولقد حاولت عبثاً المذهبيات الخيالية إنكار هذه الفطرة في الإنســـان،

---

[65] مصطفى كمال وصفي، الملكية في الإسلام، ص 73.

[66] القرآن الكريم، سورة القصص، الآية 76.

[67] المصدر نفسه، سورة العلق، الآيتان 6-7.

[68] المصدر نفسه، سورة الحشر، الآية 7.

واضطرها قانون الفطرة في النهاية إلى الإفلاس، والعودة إلى الاعتراف بالحوافز الذاتية والملكية الفردية ذاتها. إن الملكية الفردية في الواقع هي اعتراف للفرد في حقه بالتمتع بثمار جهده إلا ما تعلق بحق الجماعة، أو تنازل عنه بمحض إرادته ذلك أنه ولئن أقر الإسلام للفرد بحقه في التملك في إطار نظرية الاستخلاف، فإن طبيعته الاجتماعية تقتضي أن تكون مصلحة الجماعة أولى بالاعتبار عند التناقض من مصلحة الفرد، وأن يمارس الفرد وظيفة الاستخلاف عن الله في إطار استخلاف أكبر هو استخلاف الجماعة ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾[69] وذلك هو ما ذهب إليه معظم المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين انعقد إجماعهم أو كاد على النظر للملكية الفردية على أنها وظيفة اجتماعية[70]، ينتفع الفرد ويتصرف وفق مصلحة الجماعة، وذلك ما يعطي شرعية لحق السلطة الإسلامية ممثلة الجماعة في رسم سياسة اجتماعية واقتصادية عامة ملزمة للمالكين والأفراد، وفي تحديد الملكية، وفي تأميم بعض الثروات والمصالح. وذلك كلما اختل التوازن في المجتمع دون أن يلغي ذلك نهائياً المصلحة العامة للمجتمع وفي إطار الدستور الإسلامي، وهو حاكم على المجتمع كله سلطة أو أفراداً. والملاحظ هنا أن الملكية في التجربة الإسلامية تعددت أشكالها، وأن الملكية الفردية في تاريخ المسلمين قد غطت جزءاً محدوداً وحسب من ملكية الأرض. وليس المجال متاحاً لتفصيل القول في مسألة أشكال الملكية وسيأتي ذلك، وإنما حسبنا هنا أن نؤكد الحق الشرعي للفرد في التملك ضمن مصلحة الجماعة وفي حدود الشريعة، ثمرة لحقه في العمل وامتلاكه ثمار عمله في إطار نظرية الاستخلاف، دون أن يغيب عنا أبداً أن القصد من الملك هو حفظ التوازن الاجتماعي بما يعينه من تحريم وجود طبقات مبنية على التفاوت في الثروة وأخرى على عصبيتها الجاهلية وفخرها بالأنساب[71]. ولقد ورد في الدستور

---

(69) المصدر نفسه، سورة النساء، الآية 5.

(70) من أولئك: سيد قطب ومصطفى السباعي ,أبو زهرة وعبد القادر عودة وعلال الفاسي والبهي الخولي ومصطفى كمال وصفي ومالك بن نبي ومنير شفيق وغيرهم كثير. وخالف هذا التيار الواسع أبو الأعلى المودودي وعبد السلام العبادي وصالح كركر. انظر: نظرية القيمة (قرطاج: مطبعة تونس، 1968).

(71) كشف البحث التاريخي الاجتماعي بما لا يدع مجالاً للشك أن المسلمين لم يعرفوا نمط الإقطاع الذي عرف في التاريخ الأوربي، وأن الملكية الشعبية في أشكال مختلفة هي التي كانت سائدة وليست ملكية الأفراد ولا ملكية الدولة، وأن ذلك يمثل عنصر قوة للمجتمع. من ذلك مثلاُ أنه حتى سنة 1840 كانت75 % من الملكيات في الدولة العثمانية ملكيات وقفية وقد غطت الأحباس في تونس ثلث الملكية ويقترح منير شفيق من أجل إبقاء جماعة المسلمين قوية عدم تسليم الدولة كل مراكز القوة، وأنه لا بد من إعادة التنظيم الشامل لأشكال الملكيات التي عرفتها التجربة الإسلامية التاريخية وفي مقدمتها الملكية التي تشرف عليها المؤسسات والنقابات والبلديات والعائلات والمجالس القروية الشعبية. انظر:منير شفيق، التسيير الذاتي في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية/ ص 88. ويمكن إضافة المعاهد العلمية ومراكز البحوث والمؤسسات الصحية والإعلامية والأحزاب ونوادي الشباب.. كل ذلك من أجل تقوية سلطة المجتمع المدني والتمكين لنظام الشورى الشعبية من أسباب القوة والفاعلية والقدرة على التصدي لكل تطلعات السلطة نحو التغول.. ومنع ربط مصير المجتمع بالسلطة كما قد حصل في ظل حكم التغريب، على حين كان المجتمع الإسلامي قائماً بأهم وظائفه التعليمية والصحية والمعيشية حتى في أشد حالات فساد السلطة. أما اليوم في زمن تغول السلطة واحتكارها لكل وسائل القوة فقد تضاءلت أمامها سلطة المجتمع والفرد وتعلق مصيره نهائياً بمدى صلاح أو فساد السلطة. ورغم أن التجربة الإسلامية قد عرفت" الإقطاع" إلا أنه مختلف تماماً عن الإقطاع في التجربة الأوربية إذ الأصل أن رقبة الأرض ملك لله والناس يملكون حق الانتفاع وفق الشريعة، وحتى عندما تصرفت الدولة في الأرض باعتبارها مالكة للرقبة فقد فعلت ذلك باعتبارها ممثلة للجماعة التي تمتلك حق الانتفاع. أما الأراضي الوقف فلم تكن تملك منها لا حق الرقبة ولا الانتفاع، إذ ينتفع بها حسب شروط الواقف، وكذلك كانت أراضي القبائل مشاعة بينهم

التونسي حق الملكية بشكل غامض سائر الحقوق التي وردت في الدستور، وهو غموض أثبتت التجربة أنه لا يعبر عن مرونة، بقدر ما يتيح إمكانات لطغيان السلطة وتلاعبها بحقوق المواطنين وحرياتهم. ورد في الفصل 14 حق الملكية مضمون ويمارس في حدود القانون ، وهي صيغة اتسعت لأشد الاختيارات الاقتصادية تناقضاً، فمن اشتراكية الستينيات إلى رأسمالية السبعينيات الغالبة.

5- الحقوق الاجتماعية

المقصود بالحقوق الاجتماعية ما يحتاجه الفرد في حياته المعيشية، وتوفير الوسائل الصحية والاجتماعية له. وهي حقوق لم تكن موضوع اهتمام الدساتير الغربية ومواثيق حقوق الإنسان، إلا في وقت متأخر نتيجة ضغط النظريات الاشتراكية والمنظمات النقابية وطرداً لشبح الثورة الماركسية، على حين نجد هذه الحقوق أصيلة في التصور الإسلامي والتطبيق عن تقديم نمط من العلاقات الاجتماعية يحقق المساواة والعدالة والشورى في حياة الناس المعيشية. وأهم الحقوق الاجتماعية التي ينص عليها في الدساتير: حق العمل، حق الرعاية الصحية، حق كفالة العيش الكريم.

أ - حق العمل

يلخص الأستاذ العقاد ديموقراطية الإسلام الاجتماعية في جملة واحدة "الإسلام يبطل حق الاستغلال ويقدس حق العمل، ولا تحتاج الديموقراطية إلى أكثر من هاتين القاعدتين لكي تستقر عليها أحسن قرار"[72]. أبطل الإسلام أسباب الكسب غير المشروع عن طريق الغش، أو السرقة، أو الربا، أو الإحتكار، ومنع كنز المال حتى تكون وسائل الكسب رائجة بين الجميع مؤدية لوظيفتها في توفير الكفاية للجميع، ومقابل ذلك قدس الإسلام العمل وحث عليه واعتبره المصدر الأساسي للملكية"ومن أحيى أرضاً مواتاً فهي له"، ﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾[73]. ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾[74].وفي الحديث: "إن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها إلا الهم في طلب المعيشة"[75]، و"ما أكل أحدا طعاماً خيراً من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده"[76]، بل اعتبره ضرباً من ضروب الجهاد في سبيل الله "إن كان يسعى على نفسه ليكفيها عن المساءلة ويغنيها عن الناس فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على أبوين ضعيفين أو ذرية ضعافا ليغنيهم ويكفيهم فهو في

---

(72) عباس محمود العقاد، الديموقراطية في الإسلام(القاهرة: [دار المعارف]، 1971)، ص62.

(73) القرآن الكريم، "سورة الملك"، الآية15.

(74) المصدر نفسه، "سورة الجمعة"، الآية10.

(75) رواه الطبراني.

(76) صحيح البخاري.

سبيل الله، وإن يسعى تفاخراً وتكاثراً فهو في سبيل الشيطان"[77]. وأهوى النبي صلى الله عليه وسلم على يد عامل قد علتها ندوب شديدة من أثر العمل يقبلها[78].

وكما حث على العمل وقدسيته نفر من التبطل وعيش العالة، حتى ولو ظهر في شكل التفرغ للصلاة والذكر وعاب حالة المذلة والاستكانة وتكفف الناس؛ فالعمل الشريف أياً كان نوعه يزين المؤمن ولا يشينه، ويكرمه ولا يهينه" "لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتي الجبل فيأتي بحزمة من الحطب على ظهره فيبيعها فيكف الله وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه"[79]، فكيف يرضى من تشربت نفسه عزة الإسلام أن يمد يده لغير خالقه، وفيه عين تطرف ورجل تسعى؟ وليس التسول على أبواب المساجد وعلى قارعة الطرقات وهو إهانة بالغة لنمط التربية والتنظيم في المجتمع وإهدار للكرامة- الشكل الوحيد أو أبغض أشكال التسول الفردي والجماعي لروح الإسلام- فالارتزاق عن طريق التحيل أو عن طريق الاستدانة سواء مع نية الوفاء، وأفدح منها مع عدمها، وهو وافر الحدوث في حياتنا الاجتماعية، أمر ابشع من أشكال التسول التقليدي، وأشد بشاعة من ذلك هدر كرامتنا ورهن حريتنا لمختلف دول الكفر الشرقية والغربية عن طريق ما يسمى بالقروض والمساعدات. إنها مذلة لا يمكن لنفس ذاقت لحظة طعم الإيمان أن تستسيغها. إن المسلمين يربون على حكمة يعلمها الكبار للصغار أبد الدهر "الدين هم بالليل وذل بالنهار" وبلغ من أمر تبغيض النبي صلى الله عليه وسلم الدين لأمته أنه كان في فترة إذا مات الرجل سأل: "أعليه دين؟" فإن قالوا نعم، قال: "صلوا على صاحبكم وإلا صلى عليه". كل ذلك للقضاء على الجذور الفكرية والتربوية للبطالة ونقل المجتمع المسلم إلى حالة عامة مستمرة من التعبئة والاستنفار والامتلاء بروح العزة الإسلامية والتكريم الإلهي للإنسان مما لا يتحقق إلا بالعمل. وقد اقترنت الدعوة في الإسلام للعلم والإيمان بالدعوة إلى العمل، فكثرت الفعال وتضاءلت الأقوال. من مأثورات ابن الخطاب رضي الله عنه"رحم الله امرءاً أمسك فضل القول وقدم فضل العمل".

ـــ واجب الدولة في تهيئة العمل للقادرين: ليست الدولة الإسلامية مجرد حارس للحدود أو شرطياً للدفاع عن مصالح فئوية، وإنما وظيفتها الرئيسية إقامة العدل، وأبسط معاني العدل الذي لا معني للعدل بدونه توفير حد الكفاف للجميع كخطوة لتحقيق الكفاية، وإلى أن يتوفر ذلك الحد المتقوم بغذاء وسكن وكساء ودواء فلا حرمة لمال، بل تستباح الأموال الخاصة والعامة في سبيل ذلك، ولو أدى الأمر إلى قتال المانعين لأنهم بغاة[80]. وليس العمل الأول للدولة تقديم الهبات للمحتاجين كلا، وإنما توفير الأعمال،

---

[77] رواه الطبراني.

[78] محمد الغزالي، الإسلام والمناهج الاشتراكية(القاهرة:[د. ن. ، د. ت.])، ص82.

[79] صحيح البخاري.

[80] أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، المحلى(طهران: [د. ن. ، د. ت.]).

سواء عن طريق الجهد التربوي الإعلامي لإزالة العوائق النفسية ورفع مكانة العمل، وأنه ميزان التفاضل بين الناس، أو عن طريق إتاحة أدوات العمل للقادرين، استناناً بأول رئيس لدولة الإسلام، رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان يحث على العمل ويوفر أدواته للمحتاجين ويتابع نشاطهم حتى يطمئن إلى نجاحهم واعتمادهم على أنفسهم، ولا يلجأ إلى تقديم المعونات العينية إلا في حالة العجز الكامل عن العمل.

وليست الزكاة نفسها وهي أهم مورد لمؤسسة الضمان الاجتماعي في الدولة الإسلامية تقدم للمحتاجين هبات عينية تظل أيديهم ممدودة إليها مدى الحياة، كلا ... فإن ذلك لا يكون إلا في حالة نادرة، وإنما تقدم إليهم بحسب أوضاعهم واختصاصاتهم أدوات عمل(ورشات، ومصانع، وقطع أرض، ورؤوس أموال ... الخ) وتتولى مؤسسة الزكاة مساعدتهم وتقديم النصح لهم حتى يستووا على سوقهم، فما يلبثون طويلاً حتى يتحولون إلى ممولين لصندوق الزكاة[81].

وإذا كانت الأعمال في الإسلام هي أسباب الأموال، فإن نموذج العلاقات الاجتماعية الذي تسعى قيم الإسلام إلى إرسائه هو -كما قدمنا- يتمثل في أن يكون كل إنسان مالكاً جهده، عاملاً في ملكه، سواء كان ملكاً فردياً أو جماعياً، لا أجيراً في ملك غيره. فنظام الأجرة في الإسلام نظام استثنائي وليس نظاماً أصيلا وإنما الأصل "الأرض لمن يزرعها"[82] وقس على ذلك. ولكن التنظير الفقهي أعطى مسائل الإجارة والمغارسة والمزارعة أهمية لا تعبر عن واقع العلاقات الاقتصادية الذي كان يقوم في الصناعة على ورشات الحرف حيث يقل عدد الصناع، وسرعان ما يتحولون إلى مالكين لورشاتهم فكأن فترة الإجارة هي مجرد فترة تدريب وليس وضعاً دائماً. وكان يقوم في الزراعة على الملكية العامة في شكل أرض خراجية، أو أحباس أو أراضي عروش، والنظام السائد فيها هو نظام المشاركة، وليس نظام الأجرة، هو

---

[81] انظر في ذلك الدراسة القيمة التي مثلت إضافة حقيقية في الفكر الإسلامي: يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ط6(بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989). وانظر أيضاً: محمود أبو السعود، فقه الزكاة المعاصر(الكويت: دار القلم).

[82] مما يستوقف المتتبع لنمط العلاقات الاجتماعية الذي أرساه النبي ﷺ في دولة المدينة وضوح الخطة الإسلامية في القضاء علي النظام العبودي وعلى كل ما ابتدعت عهود الجهالة من أساليب لابتزاز جهود العاملين كالربا والاحتكار والاستيلاء على أرض الله وتسخير خلق الله للعمل فيها مع سلبهم النصيب الأوفى من جهودهم. ولولا ثورة النبي ﷺ ومن بعده خلفائه ضد هذا النظام لتحول المهاجرين ومن بعدهم سائر الشعوب التي استهوتها عدالة الإسلام إلى أقنان لدى طبقة إقطاعية محدودة العدد. ولكن التطبيق الإسلامي في الصدر الأول كان على وعي تام بعمق مفهوم العدالة المتضمن في عقيدة الإسلام(لا إله إلا الله) والذي تبلور في المبدأ الاقتصادي الذي سنه النبي ﷺ [من كانت له أرض فليزرعها أو ليهبها أخاه ولا يكرها] حديث صحيح، [من أحي أرضاً مواتاً فهي له] والغريب أن التنظير الفقهي -بشكل عام- انحرف عن هذا في التوزيع، وتوقف فقط عند حادثة خيبر حيث سمح النبي ﷺ لليهود إثر الهزيمة التي حاقت بهم على إثر خيانتهم بالبقاء على الأرض التي كانت ملكاً لهم يزرعونها مقابل خراج للدولة. التقط الفقه هذه الحادثة فأخرجها عن إطارها الجزئي وطابعها المؤقت ليتخذها أساساً لنظام الإجارة على مختلف أشكاله، معرضاً عن جملة المبادئ الواضحة التي أرسي النبي ﷺ نظام التوزيع وليس فيها الإيجار القاعدة بل الاستثناء. ورغم أن المذهب المالكي والظاهري بشكل خاص قد تصديا لكثير من ضروب الاستقلال مثل كراء الأرض بجزء مما يخرج منها كالربع والنصف والخمس إلا أن هذا النظام عرف طريقة إلى التجربة الإسلامية.

الانتفاع من خلال العمل المباشر في الأرض، أما رقبة الأرض أي مليكتها الأصلية فكأن معظمها ملكاً عاماً للأمة.

وربما ساهمت نشأة الفقه في المدن وليس في الأرياف في إعطاء أحجام كبيرة لعلاقات الأجرة بسبب انتشار أعمال البناء والكتابة والأعمال المنزلية(خدمة المنازل) وهي خاصة بالمدن وتندر بالأرياف، حيث تعمل العائلات لنفسها لا لغيرها. ولكن لأن حالة الأجرة-كنظام استثنائي- لا يمكن التخلص منها جملة- فستبقى أعمالا لا مناص فيها من نظام الأجرة فقد اهتم بها الإسلام وأحاطها بجملة من التشريعات، وبث جملة من القيم الخلفية التي تمنع هذه العلاقة من أن تجور على طرفها الأضعف وهو الأجير فتحوله إلى عبد. وفي هذه الحالة لم يكتف الإسلام باعتماد نظام التعاقد كأساس لإقامة العدل رغم أن التعاقد يفترض-وفي العادة- حرية المتعاقدين، الأمر الذي يقتضي الوفاء، ﴿يا أيها الذين أمنوا أوفوا بالعقود﴾[83]. إلا أن ذلك ليس حكماً مطلقاً، فقد تختل الأوضاع الاجتماعية اختلالاً لا يصادر إرادة طرف من أطراف التعاقد فلا يبقى له من حرية الإرادة إلا الشكل. ولأن الإسلام لم يأت من أجل إرساء عدالة شكلية، بل هو يصر على الجهاد من أجل إقامة عدالة حقيقية، فإنه لم يأبه بكل تعاقد يقوم على غبن أحد طرفيه، ولذلك اشترط في حال اختلال التوازن لفائدة أحد المتعاقدين أن يكون الطرف الأضعف لا الأقوى هو الذي يملي شروط العقد﴿وليملل الذي عليه الحق﴾[84]. فإذا حصل العكس كان للطرف الضعيف أن لا يفي بمقتضياته[85].

ومن حق العامل أن يتولى عملاً مكافئاً له، موفراً له كفايته. روى الإمام أحمد بن حنبل أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: [ومن ولى لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً، أو ليست له امرأة فليتزوج، أو ليست له دابة فليتخذ دابة]، وذلك يقتضي أن لا توزع الأعمال إلا على أسس واضحة تتحقق فيها المساواة مثل الكفاءة والقدرة. ومن جهة أخرى فقد أوجب الإسلام على العامل الإخلاص والاتقان: يقول النبي ﷺ: "إن يحب الله إذا عمل أحدكم أن يتقنه" رواه أبو يعلي، ويقول: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء" في الصحيح.

ب- الرعاية الصحية:

---

(83) القرآن الكريم، "سورة المائدة" الآية 1.

(84) المصدر نفسه، "سورة البقرة" الآية 282.

(85) تقدم هذه الآية أساساً متيناً للتعاقد في المجتمع الإسلامي، كما تمثل قاعدة كبرى يمكن أن يتأسس عليها عمل النقابات في نضالها ضد الملاك المتسلحين من الناحية النظرية بمبدأ حرية التعاقد، وهو مبدأ يصبح فارغ المحتوى دون شروط التكافؤ... خير من تناول هذا الموضوع منطلقاً من آية البقرة الشهيد عبد القادر عودة. انظر كتابه الشهير: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي(الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1949)، ج1.

ومن الحقوق الاجتماعية للمواطن في دولة الإسلام: الرعاية الصحية فكان اهتمامه صلى الله عليه وسلم بالغاً بالطب الوقائي من نظافة واعتدال وبعد عن النجاسات والمسكرات وأشكال التبذير والفساد، فأمر بأسباب القوة، ونفر من الضعف وأسباب الهلاك "المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف وفي كل خير"[86]، وحث على الرياضة، وأوجب طلب العلاج عند المرض، ونفر من السمنة والبطنة[87]، ورخص في اجراء التعديلات المناسبة على الشعائر التعبدية بما يتناسب و الأوضاع الصحية، وأوجب على الدولة توفير العلاج للمحتاجين من رعاياها مسلمين وغيرهم، ولذلك لم يكن عجباً أن سبقت الحضارة الإسلامية إلى إقامة جهاز صحي ممتاز من مستشفيات وصيدليات ومختبرات[88].

كما حث الإسلام على زيارة المرضى، واعتبر ذلك حقاً من حقوقهم.. "ويعوده إذا مرض"[89]

ج- بناء الأسرة:

ومن الحقوق الاجتماعية حق بناء الأسرة بناء على أن الزوجية قانون كوني، وهي بالنسبة إلى المؤمنين عبادة تعدل نصف الدين لما لها من أثر فعال في توازن الشخصية وتطورها، كما أنها الإطار الذي لا بديل عنه للمحافظة على النوع ورقيه ونموه. ولذلك أحاط الإسلام هذه المؤسسة بعناية تشريعية بالغة حددت حقوق وواجبات كل طرف فيها على أساس المساواة والتكامل- لا التماثل- فما لهذا إلا ويكافئه واجب على ذلك﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾[90]. والزواج عقد مكارمه وميثاق غليظ ومؤسسة خطيرة ذات علاقات متشابكة ودقيقة، الأمر الذي يفرض استحالة نجاحها في حال قيامها على المصالح والنزوات العابرة، ولذلك أقامها الإسلام على التراضي والاحترام المتبادل والمعاني الإنسانية الثابتة، كالإيمان والإحسان والصبر والمودة والعدل، وعمل على الإطاحة بكل الاعتبارات العرقية والطبقية التي تقوم حواجز بين البشر تمنعهم من التعاون والاقتراب تحقيقاً لهدف الإسلام في عودة البشرية كلها، كما بدأت أول مرة عائلة واحدة﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾[91]. ولأن الزواج يحتل هذه المكانة في الإسلام، فقد رغب فيه وأوجبه في حالات كثيرة، وفرض على الدولة المسلمة أو الجماعة تيسير أسبابه للجميع ﴿وأنكحوا(أي زوجوا) الأيامى منكم (الفقيرات) والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله﴾[92].

---

[86] رواه الحاكم.

[87] من الكتابات الجيدة التي صدرت في تونس حول هذا الموضوع: الطاهر المغربي، نظم التغذية في الإسلام(تونس).

[88] وقائع كثيرة تشهد على ذلك في عصر النبي ﷺ والخلافة الراشدة، وفي ما بعد أيضاً: مصطفي السباعي، من روائع حضارتنا(بيروت: المكتب الإسلامي).

[89] صحيح البخاري.

[90] القرآن الكريم، "سورة البقرة" الآية 228.

[91] المصدر نفسه، "سورة النساء" الآية 1.

[92] المصدر نفسه، "سورة النور" الآية 32.

والزواج المبكر من سياسة الإسلام،صونا لطاقة الشباب أن تتبدد ولكيان المجتمع أن ينخره الفساد، بما يجعل دعوات تاخير الزواج ضربا من الافساد في الارض وإشاعة للفواحش. لقد حث الإسلام على انتشار النوع البشري تحقيقاً لمضمون خلافة الإنسان، وهو عمارة الأرض،، بما يجعل جريمة كبرى دعوات تحديد النسل والتشجيع على الاجهاض بدوافع اقتصادية أنانية واحتكار الوجود ومنعه على الآخرين بضرب من ضروب الوأد السافر أو الخفي سواء أكانوا وهم يدبون على الأرض أم كانوا نطفا في أرحام أمهاتهم ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئاكبيراً﴾(93). إن للمسلم الحق الكامل في اختياره شريك حياته، بل قد يصل الأمر إلى الوجوب مع خشية الفتنة [من استطاع منكم الباءة فليتزوج]. وإذا كان الزواج للفرد حقاً فعلى المجتمع واجب السعي لتيسيره للرجال والنساء ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنيهم الله من فضله﴾(94)، و لم يفرض من القيود على الزواج بين مختلف فئات المجتمع وأجناس البشر غير ما يتعلق بالمعتقد حرصاً على الانسجام ودوام العشرة من جهة وعلى صيانة الأمن العام والنظام العام للمجتمع الإسلامي، فكل علاقة في المجتمع من شأنها أن تنال من ذلك الأساس أو تهدده كان منعها أمراً محتوماً، ومن ذلك منع الزواج بالزناة والفسقة والملحدين وأعداء الإسلام عامة، والرخصة للرجال في الزواج من المحصنات(95) من أهل الكتاب المستمسكين بخلق دينهم ، تيسيرا للتعريف بأنوار الاسلام في صفوفهم. غير أنه لا مجال في هذه الرخصة للمسلمات بحكم أن غير المسلم يهوديا أو نصرانيا أو غيره لا يبادل المسلمة الاعتراف بدينها كما تعترف بدينه فتكون معرضة للفتنة في دينها وأبناؤها معرضين للضياع لا سيما مع ما معتاد من طاعة المراة لزوجها ومن انتقالها إلى بئته ونشأة الأبناء بحسب الدين السائد في تلك البئة، الأمر الذي يجعل من اقتران هذه المسلمة بكافر خطراً على دينها وعلى أبنائها. وأوجب الإسلام رعاية الأمومة والطفولة؛ فخص عمر بن الخطاب كل رضيع بنفقة، وأوجب النفقة للأمهات،

كما هو نص القرآن، بما يؤسس لواجب الدولة في رعاية الامومة والطفولة أساس المجتمع السليم القوي المستقيم، كما سياتي

د- حق التعلم والتربية

---

(93) المصدر نفسه، "سورة الإسراء" الآية 31. انظر في تفسير الآية الدال على تحريم سياسة تحديد النسل في كل أشكاله كتب العلامة المودودي في: فكرة تحديد النسل(بيروت: دار الفكر)، والحكومة الإسلامية(بيروت: دار الفكر، 1977).

وانظر أيضاً مقررات المؤتمرات الإسلامية التي حرمت تلك السياسة واعتبرتها خطة يهودية إمبريالية للحد من انتشار الإسلام. وللشيخ الفاضل بن عاشور فتوى في السياق نفسه حرمت هذه السياسة الخبيثة.

(94) القرآن الكريم، سورة النور، الآية 32.

(95) والمقصود بالمرأة التي تستقذر الزنا وتتعفف عنه وتراه مخلاً بالشرف. أما التي تأتيه أو لا تراه ذميمة حتى وإن لم تفعله فلا تصلح لزواج المسلم، مسلمة كانت أم كافرة.استثنى المجلس الاروبي للاتفاء المرأة التي تسلم ويظل زوجها على دينه فلها البقاء في عصمته رجاء اهتدائه وحفظا للاسرة، وذلك ما لم يكن مجاهرا بعدائه للاسلام.

حث الإسلام على العلم وجعل للعلماء مكانة عالية وأوجب على الجاهلين أن يتعلموا، وعلى العلماء أن يعلموا، وعلى الدولة أن تيسر الظروف المناسبة لذلك، حتى أنه يمكن اعتبار الإسلام أول مذهب في التاريخ قال بإلزامية التعليم"العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"(96). وجاءت الحضارة الإسلامية لتحقق هذا المبدأ في الواقع فشهد مؤرخو الحضارة أن قرطبة- مثلاً- أول مدينة في الإسلام حققت القضاء التام على الأمية(97). وتم ذلك دون ارهاق لميزانية الدولة، فلقد تكفلت الثقافة الإسلامية التي ربطت بين العلم والإيمان، وبين الدنيا والآخرة اعتماداً على مبدأ استخلاف الإنسان بتأسيس المؤسسات الشعبية العلمية والصرف عليها من الأوقاف. فكانت مؤسسات التعليم والإقتصاد والتشريع مستقلة عن الدولة تمام الاستقلال، وجزء من بنية المجتمع المدني، مع ملاحظة أن التربية في الإسلام لا تتجه إلى الأطفال فحسب، وإنما إلى المجتمع كله، وأن التعليم الأساسي لا يقتصر على تعليم المهارات الثلاث: القراءة والكتابة والحساب، وإنما يتجاوز ذلك إلى مجال القيم والتنشئة عليها، إذ لا خير في علم لا يتبعه عمل صالح يعين على رقي الفرد والجماعة، وعلى تحصيل السعادة في الدنيا والآخرة من خلال التسخير والارتقاء بالطاقات المادية والروحية للكبار والصغار، للرجال والنساء وفق المنهج الإلهي للفوز بمرضاة الله(98).

هـ- حق الضمان الإجتماعي

لم تتضمن الدساتير وقوانين حقوق الإنسان في الغرب مفهوم الضمان الإجتماعي إلا في وقت متأخر، وتحت ضغط الواقع. و لم يتعرض الدستور التونسي مثلاً في بابه الأول(أحكام عامة) لغير الحريات التقليدية(حرية التفكير والتعبير والتنقل) مكتفياً بالإشارة إليها في التوطئة بصيغة لا تتضمن أي التزام بضمان الحقوق الاجتماعية للمواطن من تعليم وصحة وعمل وأسرة. أما غير القادر على العمل أو الذي لا يكفيه عمله لتوفير العيش الكريم فمسكوت عنه. تأمل في هذه الصيغة جيداً لتدرك أنها مجرد إعلان قناعة عن "إن النظام الجمهوري خير كفيل لحقوق الإنسان وإقرار المساواة ولتوفير أسباب الرفاهية بتنمية الاقتصاد واستخدام ثروة البلاد لفائدة الشعب وأنجح أداة لرعاية الأسرة وحق المواطنين في العمل والصحة والتعليم"(99) إنه مجرد إعلان قناعة وتزكية للنظام الجمهوري، ولا يشكل أي التزام، وإلا لبرز ذلك في باب الأحكام العامة مع بقية الحقوق والحريات. بينما الدساتير الغربية المعاصرة وإعلانات حقوق الإنسان فضلاً عن دساتير البلاد الاشتراكية قد تضمنت ذلك بوضوح؛ فقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

---

(96) رواه ابن ماجه.

(97) سيغريد هونكة، "شمس العرب تسطع على الغرب" رابطة العالم الإسلامي، السنة 10، العدد 8(تشرين الثاني/نوفمبر 1972) .

(98) انظر على سبيل المثال: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحفة المودود بأحكام المولود(بومبي: الجامعة الهندية العربية، 1961)، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، لفتة الكبد في نصيحة الولد، تعليق مروان قباني(بيروت: المكتب الإسلامي، 1982) .

(99) تونس، دستور الجمهورية التونسية (تونس: المطبعة الرسمية، [د. ت.])، التوطئة.

على "حق الإنسان في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته وفي تأمين معيشته في حالة الباطلة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة"[100].

ولقد كانت هذه الإعلانات المعاصرة – وهي ثمرة ضغوط أكثر منها ثمرة اعتراف بكرامة الإنسان – متأخرة جداً في الفكر والممارسة عن الإسلام نظرية وممارسة. فلقد أقام الإسلام مجتمعه على أساس الأخوة والمساواة والعدالة وما يقتضيه ذلك من تعاون وتضامن وإيثار﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[101]، وفي الحديث: [المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يخذله]، ويعلن ابن حزم في المحلي تعليقاً على هذا الحديث الصحيح يقول فيه: "من تركه يجوع ويعرى وهو قادر على إطعامه وكسوته فقد أسلمه"، إن الأخوة ليست مجرد عاطفة ولكنها عقد تكافل تعاون وتآزر، وهو عقد طرفه الأساسي الأمة ممثلة في مستويات متراتبة تبدأ بالأسرة حيث أوجب على أفرادها التكافل في الإرث والوصية والنفقة﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولي ببعض﴾[102]، ثم أهل الجيرة ﴿والجار ذي القربة والجار الجنب﴾[103]، وفي الحديث: [ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه]، [ليس منا من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم]. ثم يأتي أهل الحي ثم المجتمع كله عن طريق الزكاة وهي فريضة ملزمة ثم النفقة التطوعية"في المال حق سوى الزكاة"، وفي الصحيح يرسم النبي القائد نموذجاً لمجتمع مؤمن صغير كيف يتعامل مع الأزمات الاقتصادية: [نعم القوم الأشعريون كانوا إذا أرملوا في الغزو أو قل طعامهم بالمدينة جعلوا ما كان عندهم في ثوب وأحد وقسموه بينهم بالسوية، فهم مني وأنا منهم]. وصيغة الوصف النبوي لهذا المجتمع ناطقة بتحبيذه، والرغبة للمسلمين وللبشرية جمعاء أن تتأسى به في تجسيد الأخوة وقهر الأنانية ومغالبة الأزمات. ويتجاوز النبي القائد هذه الصيغة التي تعتمد الإيحاء إلى الإعلان العام المباشر ذي الصيغة التشريعية" من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ومن كان له فضل مال فليع به على من لا مال له". وينقل أبو سعيد الخدري راوي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر في أصناف المال ذكر، وللمسلم المعاصر أن يعدد من صنوف البيوت والسيارات والمصانع والحقول... الخ، حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل. ولقد تقدم حديث النبي صلى الله عليه وسلم [من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه]، وليس له أن يمسكها أكثر من ثلاث سنوات إذ "ليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنوات"، كما ورد في حديث أخر. ولقد تشبع خلفاء النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الروح الاجتماعية الإنسانية فمنع ابن الخطاب أن يتحول الفاتحون إلى إقطاعيين، فقرر منع توزيع أرض الفتوح

---

[100] فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص294.

[101] القرآن الكريم، "سورة الحجرات" الآية 10.

[102] المصدر نفسه، "سورة الأنفال" الآية 75.

[103] المصدر نفسه، "سورة النساء" الآية 36.

على الفاتحين وجعلها ملكاً عاماً للمسلمين إلى يوم القيامة[104]. ومع ذلك تبين له في أواخر أيام حكمه وجود تفاوت عزم على قضاء عليه، فقال: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقراء المهاجرين". وكان الخليفة الثائر علي بن أبي طالب واضح الرؤيا في تحليله لمشكل الفقر، أنه ثمرة لأنانية الأغنياء"ما جاع الفقراء إلا بمنع الأغنياء".

وإذا كان غبار التاريخ المتطاير من حمأة الحضارات الفارسية والرومانية القائمة على الإقطاع والاستقلال قد غشي كثيراً أو قليلاً أنوار العدالة والإنسانية التي أشعت بها نصوص الكتاب والسنة وتجربة التطبيق النموذجي في الصدر الأول للإسلام، فخالطت تلك الأنوار الساطعة ظلمات الجاهلية وتأثر التنظير الفقهي بذلك قليلاً أو كثيراً، فإن تاريخ الإسلام لم يخل من المجددين الثائرين الذين كسروا أطواق التاريخ ونفضوا غباره المتراكم فاتصلوا بالنبع الصافي وأطلقوا أنواره مجدداً. وكان أشهر أولئك علامتنا المغربي الثائر الفقيه السلفي ابن حزم الذي لا يشك أحد في تمسكه الحرفي المتشدد بظواهر النصوص. وكان ذلك كافياً لو صح تحليل خصوم السلفية ليجعل من ابن حزم أكثر فقهاء الإسلام رجعية وجموداً وخصومة لحقوق المستضعفين من الرجال والنساء، ولكن الواقع يشهد بعكس ذلك تماماً لدرجة أن رافعي لواء التحرر من سلطان النصوص لحساب العقل – وذلك شرط التحرر والتقدمية عندهم – إذ التقدم بزعمهم والمنهج النصي (أو السلفي) نقيضان لايجتمعان. ولا يكادون يعثرون خلال تنقيبهم في التراث على مواقف تحررية في مجال الاقتصاد أو المرأة والفن وغيرها أعمق وأجلى وأغزر من مواقف الموغلين في السلفية أمثال ابن تيمية وابن القيم، وابن حزم، وهو زعيم المنهج السلفي بلا منازع... وكان على هؤلاء أن يذعنوا للحقيقة التي كشف عنها تاريخ الحضارة الإسلامية، تلك التي أعلن عنها الفكر الإسلامي المعاصر[105]، ألا وهي أنه لا تجديد إلا في إطار السلفية. المقصود أنه انطلاقا من الاعتزاز بالذات الحضارية للأمة والاطمئنان الكامل إلى دينها وتراثها...فإنما انطلق تاريخنا من النص المقدس، فلا تجديد فلا تجديد حقيقياً إلا في إطاره وانطلاقاً منه. بل إنه التجديد في كل حاضرة كان بهذا المعنى سلفياً، أي عودة إلى الجذور انطلاقاً منها من أجل تخطي الحاضر الهابط نحو مستقبل أفضل مع ملاحظة أن السلفية هنا تعني التمسك بنصوص الإسلام ومقاصده في مواجهة محاولات العبث العلماني، وليست بحال رفض التجديد ورفض مقاصد الشريعة، مع التنبيه أيضاً أن السلفية لئن احتلفت محمولاتها فهي تلتقي في إعلاء مرجعية الوحي كتابا وسنة على كل مصدر آخر للمعرفة والالزام. وعدا ذلك فالسلفية أنواع[106]. لنقرأ بانتباه، ونحن

---

[104] أبو عبيدة، كتاب الأموال، ويعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج(بولاق: المطبعة السلفية، 1352هـ).

[105] انظر على سبيل المثال: منير شفيق، أطروحات علمانية(تونس: دار البوارق)، ومحسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي(قرطاج: مطبعة تونس، 1985).

[106] يقول عبد الاله بن كيران: "إن الوهابية ليست إلا سلفية من بين سلفيات أما بالنسبة إلينا فالسلفية هي النظر الموضوعي في نصوص الإسلام". نقلاً عن:
Francois Burgat .ed., L'Islamisme au Maghreb: La Voix du sud, les Ariques (Paris: Kartala, 1988) ,p. 33.

بصدد تقرير حق الضمان الاجتماعي في الإسلام، هذا النص الرائع للثائر السلفي ابن حزم" وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والشمس وعيون المارة. ومن كان على فضلة، ورأى أخاه جائعاً عريان فلم يغثه فما رحمه بلا شك"، بل يفرض ابن حزم على الجائع أن يأخذ ما يسد به حاجته، ولو مع استعمال القوة[107].

ويصل الفقيه السلفي ابن تيمية(في كتابه الحسبة في الإسلام) إلى النتيجة نفسها انطلاقاً من النصوص "إذا قدر أن قوماً إلى السكن في بيت إنسان إذا لم يجدوا مكاناً يأوون إليه إلا ذلك البيت، فعليه أن يسكنهم وكذلك إذا احتاجوا إلى أن يعيرهم ثياباً يستدفئون بها من البرد أو إلى آلات يطبخون بها أو ينون أو يسقون يبذل هذا مجاناً وإذا احتاجوا إلى أن يعيرهم دلواً يسقون به أو قدراً يطبخون فيها أو فأساً يحفرون به فهل عليه بذله بأجرة المثل لا بزيادة؟". فيه قولان للعلماء في مذهب أحمد وغيره. والصحيح وجوب بذل ذلك مجاناً إذا كان صاحبها مستغنياً عن تلك المنفعة كما دل عليه الكتاب والسنة، وقال تعالى: ﴿فويل للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون. والذين هم يراؤون. ويمنعون الماعون﴾[108].

وأن مسؤولية الفرد على إخوانه تصل إلى حد مقاضاته إذا فرط و لم يقم بحاجتهم مع القدرة، يذكر الفقيه المالكي الدردير" يضمن من ترك تخليص مستهلك(أي هالك) من نفس أو مال قدراً على تخليصه بقدرته أو جاهه أو ماله فيضمن من النفس الدية وفي المال القيمة"[109].

وأن تفرد الإسلام بجعل ضمانه الاجتماعي شاملاً للغارمين حتى تسدد ديونهم وتفرج كروبهم، وللرقيق حتى يتحرروا، ولأبناء السبيل من المسافرين والمنقطعين مهما كانت ثرواتهم في بلدانهم التي يقيمون فيها، كما تفرد الإسلام بجعل التزامات الدولة الاجتماعية شاملة لولاية الأطفال القصر الذين لا أولياء لهم ومراقبة أولياء هؤلاء إن وجدوا، وتزويج من لا أولياء لهم أو لا مال لهم ولقد اتخذ الخليفة عمر بن الخطاب دار السويق فجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزيت وما يحتاج إليه المحتاج.

---

[107] قال ابن حزم: "من عطش فخاف الموت فرض عليه أن يأخذ الماء حيث وجده، وأن يقاتل عليه، ولا يحل لمسلم اضطر أن يأكل ميته أو لحم خنزير وهو يجد طعاماً فيه فضل عن صاحبه، لأنه فرض على صاحب الطعام إطعام الجائع، فإذا كان ذلك كذلك بمضطر إلى الميتة ولا إلى لحم الخنزير، وله أن يقاتل عن ذلك فإن قتل(الجائع) فعلى قاتله القود(أي القصاص) وإن قتل(المانع)فإلى لعنة الله، لأنه منع حقاً وهو طائفة باغية... قال تعالى﴿فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ..﴾. ومانع الحق باغ على أخيه الذي له الحق، انظر: ابن حزم، المحلى.

[108] القرآن الكريم، "سورة الماعون" الآيات 4-7.

[109] أحمد بن محمد الدردير، الشرح الكبير على متن خليل، وعثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي ، ص 300.

واضح عمق وأصالة الضمان الاجتماعي على صعيد التطور والتطبيق في الإسلام، وواضح كذلك طابع التفرد في هذا التصور من حيث ارتباط تلك الحقوق بتكريم الله للإنسان باستخلافه له، ومن حيث تعدد مؤسسات ذلك الضمان: الأسرة، الجوار، الحي، أو العشيرة، المجتمع، الدولة... وذلك وفق تصور الإسلام لعلاقة الفرد والمجتمع بالدولة، إن عقيدة التحرر والعبودية لله وهي أساس التصور الاجتماعي الإسلامي تأبى حصول وضع اجتماعي تتغول فيه الدولة ويتضاءل الفرد والمجتمع تجاهها فيرتبط مصير المجتمع كله بتلك المؤسسة أو الشخص أحياناً(الدولة). إن الإسلام يحرص، كما سنرى، على تحقيق قدر كبير من الاستقلال للفرد والمجتمع عن السلطة في الدولة الإسلامية، وذلك من خلال التكريم الإلهي للإنسان بما يكسبه حقوقاً ويفرض عليه واجبات لا سلطان لأحد غير الله عليها، ومن خلال حرصة على إقامة المؤسسات الشعبية المستقلة عن السلطة، كالأسرة والعشيرة وأهل الحي ومؤسسة التعليم والتعبد، كالمجسد وأنواع كثيرة من المؤسسات الاجتماعية الشعبية التي يمولها الشعب عن طريق مؤسسة الأوقاف على نحو يتحقق معه قدر كبير من الاستقلال للأمة عن الحكومة، وخاصة في عهود فسادها. وأن أشد ما نكبنا به الغزاة الغربيون نهبهم جزءاً كبيراً من المؤسسات الشعبية وتدميرهم البنية التحتية لمجتمعنا، حتى إذا ورثهم المستعمرون الجدد في عهد (الاستقلال) استكملوا الغزو، وأتموا السيطرة والاستيلاء على ما تبقى من تلك البنية التحتية فارتهن الفرد والمجتمع لأهوائهم وتقلباتهم، فح إذا صحوا، وقليلاً ما هم فاعلون، ومرض بمرضهم الدائم، ومع ما أحدثوه من تدمير لبنية المجتمع الصالح تسلط الدولة تراهم لا يستحون من ما يسمونه (المجتمع المدني) لإخفاء طبيعة التسلط المهيمنة على هذه المجتمعات.

إن الإسلام يسعى جهده لضمان حرية الناس وإخلاصهم عبوديتهم لله، ومن وسائله منع احتكار سلطة الحكم أو سلطة المال في يد فئة قليلة، بل قد يسعى إلى توزيعها على أوسع نطاق ممكن حتى ينحصر تدخل الدولة المباشر في أضيق نطاق ممكن (أنا ولي من لا ولي له) أي حيث يعجز المجتمع ويختل توازنه. كما قال النبي صلى الله عليه وسلم.

ورد في الدستور الإيراني وهو في عمومه مسعى جيد لصيغة اجتماعية إسلامية معاصرة، تجلت فيها أبعاد الضمانات الاجتماعية الإسلامية وسبل الوصول إليها واضحة، شتان ما بينها وبين الدساتير الغربية والشرقية أو ذيولها. فقد ورد فيه(من أجل ضمان الاستقلال الاقتصادي للمجتمع واجتثاث جذور الفقر والحرمان، وتوفير كافة متطلبات الإنسان في طريق التكامل والنمو مع حفظ حريته، يقوم اقتصاد جمهورية إيران الإسلامية على أساس القواعد التالية:

1- توفير الحاجات الأساسية للجميع: السكن والغذاء واللباس والصحة والعلاج والتربية والتعليم والإمكانات لتشكيل الأسرة.

2- توفير فرص وإمكانات العمل للجميع بهدف الوصول إلى مرحلة انعدام البطالة، ووضع وسائل العمل تحت تصرف كل من هو قادر على العمل ولكنه فاقد لوسائل العمل بصورة تعاونية عن طريق الإقراض بلا فائدة أو أي طريق مشروع آخر بحيث لا ينتهي إلى تمركز وتداول الثروة بين أفراد ومجموعات خاصة وبحيث لا تتحول الحكومة معه إلى رب عمل كبير ومطلق.

ورد في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، وهو أحدث صياغة اجتماعية للنظرية الاجتماعية الإسلامية، ما يلي:

"لكل شخص الحق في اختيار أي عمل يرغب فيه ولا يتعارض مع الإسلام والمصالح العامة وحقوق الآخرين، والحكومة مسؤولة عن توفير فرص العمل للجميع.

"إن حق التمتع بالضمان الاجتماعي في مجالات التقاعد والبطالة والشيخوخة والعجز عن العمل، وفقد القيم والانقطاع في الطريق والحوادث والطوارئ والخدمات الصحية والفلاحية والرقابة الصحية في صورة التأمين أو غيره، وهو حق عام.

"والحكومة مسؤولة أن تعمل وفق القوانين ومن العائدات العامة والعائدات العامة والعائدات الناتجة عن المساهمة الجماهيرية على توفير الخدمات والضمانات المالية السابقة الذكر لكل فرد من أبناء الشعب.

"الحكومة مسؤولة عن توفير وسائل التربية والتعليم المجاني لكافة أبناء الشعب حتى نهاية المرحلة الثانوية، وعن وسائل التعليم العالي بصورة مجانية حتى الوصول إلى الاكتفاء الذاتي. "إن امتلاك المسكن المناسب مع الحاجة، وهو حق كل فرد وعائلة إيرانية، والحكومة مسؤولة أن تمهد الأرضية لتنفيذ هذه المادة مع رعاية الأولوية للذين هم أحوج إلى المسكن، وبالخصوص القرويين والعمال[110].

واضح من خلال المقارنة تواضع الأبعاد الاجتماعية في الدستور التونسي بالقياس إلى عمق واتساع ذلك الحجم في التصور الإسلامي، كما تجلى في الكتاب والسنة والفقهاء المجددين، أو كما تجلى في إحدى صور التطبيق المعاصر للإسلام، كما وردت في الدستور الإيراني، الأمر الذي جعل التونسيين ونظراءهم يستغربون قصور دساتيرهم عن ركب البشرية الزاحف تجاه تأصيل مبادئ العدالة والمساواة. أليس مخجلاً لنا ترددنا حتى الآن في إقرار مبدأ إجبارية التعليم في المرحلة الابتدائية والثانوية، وإقرار حق كل مواطن في العمل والضمان الاجتماعي؟ وبدل ذلك يشتغل المترفون في بلادنا سكان القصور بنقد (التطرف الديني)

---

(110) عباس محمود العقاد، الديموقراطية في الإسلام(القاهرة: [دار المعارف]، 1971)، ص62.

لإشغال المستضعفين في أحزمة الفقر حول المدن، ومناطق الحرمان في الشمال الغربي والجنوب، عن حمل الإسلام سلاحاً لاسترداد حقوقهم المغتصبة، وكرامتهم المهدورة، وتأديب الطغـاة الغاصـبين، وتـوفير مناخات الأمن والتضامن الوطني والحرية والعفة والكرامة، حتى تنطلق الطاقات المعطلة.

6- الحق في قضاء عادل:العدل في الاسلام هو نظام الكون والنظام الذي ارتضاه الله لعباده وأرسل من أجل إقامته بين خلقه رسله. قال تعالى"والسماء رفعها ووضع الميزان ألاّتطغوا في الميزان وأقيموا الـوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان"الرحمن 6و7.وقال تعالى"لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهـم الكتـاب والميزان ليقوم الناس بالقسط"الحديد24.والعدل قيمة مطلقة لا يحدّ منها أي اعتبار من قرابة أو ديـن أو مصلحة أو أي عائق من صداقة أو عداوة. والنصوص في ذلك متظافرة، بما وجّه المسلمين الى انتاج ثرورة قانونية عظيمة لضبط قانون العدل في شتى ضروب المعاملات، كما أبدعوا نظاما قضائيا اشترطوا لتوليـه شروطا عالية من العلم والخلق والنزاهة، فتمتع القضاة بمكانة اجتماعية سامقة وبمستويات علمية رفيعـة وباستقلالية كبيرة، و لم يكن حتى أصحاب السلطان في حصانة من صولة القضاء في عصر النبوة والخلفاء الراشدين، ثم تولت القوة السافرة استثناءهم وبالخصوص إذا تعلق الامر بمن ينازعهم سلطانهم. أما بقيـة المجالات فقد ظلت كلمة القاضي فيها لا ترد. وربما لم يشهد هذا القطاع تدهورا كما هو عليه الامر في ظل الانظمة التي اغتربت بقوانينها وأنماط إعداد قضاتها عن تراث الاسلام الزاهر في هذا المجال، وذلـك رغم كل دعاوى استقلال القضاء، وفصل السلطات،فقد استتبع لسلطان التنفيذ كما لم يحصل في تاريخ الاسلام وحتى في ظل الاحتلال الاجنبي.

7- حق الامان أو اللجوء السياسي:

وهو حق تكفله الدولة الإسلامية لكل إنسان بقطع النظر عن جنسه وملته هو استنجاد بالمسلمين وطلب الأمان عندهم فالواجب على الدولة الإسلامية تمكينه من هذا الحق وحمايته حتى يقرر العودة إلى وطنه أو إلى مكان آخر وذلك مقتضى آية التوبة " وإن أحد من المؤمنين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون " (التوبة) يقول المفسر ابن كثير : إن من قدم من دار الحـرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو تجارة أو طلب صلح أو مهادنة أو نحو ذلك من الأسباب وطلب من الإمام أو نائبه أمانا أعطي أمانا ما دام مترددا في دار الإسلام وحتى يرجع إلى مأمنه ووطنه.

ويقول صاحب الظلال " إن المشركين الذين يطلبون الجوار والأمان في دار الإسلام يجب أن يعطوا الجوار والأمان ، إن هذا الدين إعلام لمن لا يعلمون وإجارة لمن يستجيرون حتى من أعدائه الذين شهروا عليه السيف وحاربوه وعاندوه".

إنه في جو الأمن والعدل الذي يوفره المجتمع الإسلامي للمضطهدين من كل جنس وملة تنمو فرص الحوار والإطلاع المباشر على الحقيقة الإسلامية ، وهكذا يكون الإسلام قد سبق نظريا وعمليا إلى إقرار ما يعرف اليوم بحق اللجوء السياسي الذي نص عليه ميثاق جنيف للأمم المتحدة والملفت للنظر أنه على حين كانت المجتمعات الإسلامية في عصر الإزدهار الحضاري الإسلامي تزدحم بعدد كبير من النخب المثقفة الأجنبية وبالأقليات الدينية المضطهدة من طرف الكنائس الكبرى في بلادها فإن اتجاه النخب الفكرية والجماعات السياسية المضطهدة بما في ذلك الجماعات الإسلامية في أيامنا هذه إنما هو إلى غير البلاد الإسلامية وبالذات إلى بلاد الحضارة الغربية ما له دلالة قاطعة أن أهم خاصية للحضارة أنها فضاء وساحة للحرية والأمن والإبداع والت سامح والتعايش بين المختلفين ، يستوي في ذلك أن تكون مسلمة أم كافرة ن مقابل ذلك يبرز التخلف واضح القسمات ، ضيقا في النظر وانعداما للتسامح وعجزا عن تحمل الإختلاف والتعامل والتعايش معه سواء صدر عن مسلمين أم عن كافرين، وأغرب من ذلك أن دول التخلف المنسوبة للإسلام لم تكتف بخنق الحرية والأحرار في مواطن سيادتها بل هي قد ضاقت بالحرية خارجها فلاحقت الناجين من عذابها بما يذكر بسوابق الجاهلية العربية في ملاحقتها لمهاجري الصحابة إلى الحبشة وكان يحكمها ملك عادل كما وصفه الرسول عليه السلام**...** إنه التخلف**.**

والخلاصة: أن الاسلام الذي هو في جوهره رسالة لاقامة العدل وتحرير للبشرية من كل ضروب الطغيان، ومسعى حثيث لا يفتر لتحقيق مصالح العباد حفظا لما يتقوم به وجودهم ويقتضيه تدرجهم في معارج التحضر من صون للدين وللانفس وللعقول وللاعراض وللاموال ورعاية للعدل والتحرر، لا يسعه إلا أن يسعد ويرحب بما ارتقى اليه وعي البشرية، إذ اعترف لجنس الانسان بصرف النظر عن كل اعتبار آخر بحقوق مشتركة متساوية من الكرامة وما يتفرع عنها من حقوق وحريات ممثلة في إلاعانات حقوق الانسان وما انبثق عنها من عهود دولية ومواثيق، يسعد ويرحب باعتبار ذلك بعض ما تتشوف رسالته اليه ، بما يجعل اتجاه التوافق بين تلك الاعلانات والعهود مع قيم ومبادئ الاسلام هو الاتجاه العام والاختلاف هو الاستثناء رغم اختلاف المنطلقات والنتائج أحيانا، ولا يسوؤه في هذا الصدد أشد من التباين الفاضح بين جمال هذه الاعلانات وبشاعة التطبيقات، فليست شريعة حقوق الانسان والقانون الدولي على ما فيهما من نقص ما يحكم العلاقات بين الدول وعلاقة كل دولة بشعبها وإنما شريعة الاستحلال والذرائع والانتهاز والغش وحتى قانون الغاب، وذلك أثر من آثار الفلسفات المادية التي تصبغ المناخ الثقافي **العام.**

القسم الثاني: **الحقوق والحريات السياسية**

تعريف: المقصود بالحقوق والحريات السياسية في المصطلح الدستوري أن تكون الأمة مصدر السلطات وصاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم من طريق اختيارها الحاكمين ومراقبتهم ومحاسبتهم أو عزلهم واستبدالهم[1]. والحريات السياسية هي جملة الحقوق الإلزامية المعترف بها من الدولة للمواطنين، مثل حقهم في الانتخاب المباشر أو غير المباشر، والحق في الإعلام والاجتماع والتحزب والتنقب وسائر ضروب الاحتجاج والضغط السلميين [2].

ولقد نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان- وهو أهم وثيقة معاصرة تقدم خلاصة مكثفة لما انتهى اليه الفكر الانساني من نموذج للحقوق والحريات تنسج الدساتير على منواله-: أن لكل فرد الحق في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً، كما نص على حق الشخص في تولي الوظائف العامة في بلاده، وقرر أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، وأن التعبير عن هذه الإرادة يكون بانتخابات دورية نزيهة تجرى بالاقتراع السري على قدم المساواة بين الجميع أو وفقاً لأي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت[3].

ولا يكاد يخلو دستور من الدساتير الحديثة من تأكيد سلطة الشعب كمقوم أساسي من مقومات الديمقراطية، وأن هذه السيادة يمارسها عن طريق الانتخاب والاستفتاء وحرية التعبير والصحافة والاحتجاج وتكوين الجمعيات السياسية والمهنية وغيرها. ومن ضماناتها فصل السلطات واستقلال القضاء وحرية الصحافة والاجتماع، فقد جاء في توطئة الدستور التونسي- مثلا- إعلان ممثلي الشعب التونسي في المجلس التأسيسي على "إقامة ديمقراطية أساسها سيادة الشعب، وقوامها نظام سياسي مستقر يرتكز على قاعدة تفريق السلطة... وأن النظام الجمهوري خير كفيل لحقوق الإنسان وإقرار المساواة بين المواطنين" وفي نهاية التوطئة ورد "نحن ممثل الشعب التونسي الحر صاحب السيادة نعلن على بركة الله هذا الدستور".

وفي الباب الأول – فصل 1: تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها.

فصل 3: الشعب التونسي هو صاحب السيادة يباشرها على الوجه الذي يضبطه الدستور.

فصل 18: يمارس الشعب السلطة التشريعية بواسطة مجلس النواب ومجلس المستشارين أو بالاستفتاء.

---

[1] علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط 4، مزيدة ومنقحة، القاهرة، دار نهضة مصر، 1967.

[2] عبد الهادي أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1980، ج 2، ص 146.

[3] نقلاً عن: فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط 2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984، ص 343.

ينتخب أعضاء مجلس النواب انتخاباً عاماً مباشراً سرياً.

فصل 20: يعتبر ناخباً كل مواطن يتمتع بالجنسية التونسية منذ 5 أعوام وبلغ 20 سنة.

21-الترشيح لعضوية مجلس النواب حق لكل ناخب ولد لأب تونسي أو لام تونسية وبلغ على الاقل23سنة كاملة.

فصل 25: يعتبر كل نائب بمجلس النواب نائباً للأمة جمعاء.

فصل 28:يمارس مجلس النواب ومجلس المستشارين السلطة التشريعية ولرئيس الجهورية والنواب على حد سواء حق عرض مشاريع القوانين، ولمشاريع رئيس الجمهورية أولوية النظر. يصادق مجلس النواب على مشاريع قوانين الميزانية وختمها.

فصل 32: يصادق رئيس الجمهورية على المعاهدات .

وفي الباب الثالث يعرض الدستور للسطلة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية

الفصل 38- رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة ودينه الاسلام

الفصل 39-ينتخب رئيس الجمهورية لمدة 5أعوام انتخابا عاما حرا مباشرا،سريا[4].

الفصل 40- الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حق لكل تونسي مسلم مولود لأب وجد تونسيين وثلاثتهم تونسيون دون انقطاع بالغاً من العمر 40 سنة على الاقل وخمس وسبعين سنة على الاكثر، متمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية.

الفصل 42-يؤدي رئيس الجمهورية المنتخب أمام مجلس النواب ومجلس المستشارين اليمين التالية:اقسم باللهالعظيم أن أحافظ على استقلال الوطن وسلامة ترابه وأن احترم دستور البلاد وتشريعها وأن أرعى مصالح الأمة كاملة".

ويحدد الدستور صلاحيات رئيس الجمهورية

الفصل 41" رئيس لجمهورية هو الضامن لاستقلال الوطن وسلامة ترابه ولاحترام الدستوروهو يسر على السير العادي للسلط العمومية الدستورية ويضمن استمرار الدولة

يتمتع أثنء ممارسة مهامه بحصانة قضائية كما ينتفع بهذه الحصانة بعد انتهاء مباشرته لمهامه بالنسبة للافعال التي قام بها بمناسبة ادائه لمهامه

الفصل 44- رئيس الجمهورية هو القائد الاعلى للقوات المسلحة

---

[4] تعرضت بعض هذه النصوص للتحوير بعد الانقلاب على بورقيبة من طرف الرئيس الحالي زين العابدين بن علي فألغيت الرئاسة المؤبدة وزيدت صلاحيات الرئيس، وضغطت صلاحيات الوزير الأول.وتم العود عمليا الى إقرار الرئاسة مدى الحياة .النسخة المنقحة

الفصل 48-يبرم رئيس الجمهورية المعاهدات ويشهر لحرب ويبرم السلم بموافقة مجلس النوب. لرئيس الجمهورية حق العفو الخاص

49- رئيس الجمهورية يوجه السياسة العامة للدولة ويضبط اختياراتها الأساسية، ويُعلم بها مجلس النواب

الفصل 50-51-52-53- يعين رئيس الجمهورية الوزير الاول وبقية اعضاء الحكومة ويراسها وينهيها متى شاء، وهو الذي يختم القوانين، وله حق رد مشروع قانون إلى المجلس لتلاوة ثانية، فإذا صادق عليه مرة ثانية بأغلبية الثلثين أمضاه ونفذه.وإذا تعذر على رئيس الجمهورية القيام بمهامه وقتياً، فوضها إلى وزيره الأول .

الفصل 57-عند شغور منصب رئيس الجمهورية لوفاة او استقالة او لعجز يجتمع المجلس الدستوري ليقرر الشغور ويبلغ بذلك مجلس المستشارين والنواب الذي يتولى لمدة 45يوما مهام رئيس الدولة

الفصل 58- تسهر الحكومة علىتنفيذ السياسة العامة للدولة طبق التوجيهات التي يضبطها رئيس الجمهورية ومسؤولة امامه(59)

في صورة مصادقة المجلس بأغلبية اعضائه على لائحة لوم موجهة للحكومة يقبل رئيس الجمهورية استقالتها ، فإذا صادق المجلس على لائحة لوم ثانية باغلبية ثلثي اعضائه إما أن يقبل استقالة الحكومة أو يحل المجلس (63).

وخصص الباب الرابع للسلطة القضائية، فورد في الفصل (64): تصدر الأحكام باسم الشعب وتنفذ باسم رئيس الجمهورية. وفي الفصل (65): القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون. وفي الفصل (66) تسمية القضاة بأمر من رئيس الجمهورية بترشيح من مجلس القضاء الأعلى.

وفي الباب الثامن نص الدستور على جماعات محلية مثل المجالس البلدية والمجالس الجهوية.

ونص الباب التاسع على مجلس دستوري ينظر في مشاريع القوانين التي يعرضها عليه رئيس الجمهورية من حيث مطابقتها للدستور وفي المعاهدات،وراي المجلس ملزم لجميع السلطات العمومية.يتركب المجلس الدستوري من تسعة اعضاء اربعة بمن فيهم الرئيس يعينهم رئيس الدولة وعضوان يعينهما رئيس مجلس النواب وثلاثة أعضاء هم الئيس الاول لمحكمة التعقيب والرئيس الاول للمكمة الادارية والرئيس الاول لدائرة المحاسبات

والباب العاشر يحدد اجراءات تنقيح الدستور:لرئيس الجمهورية أولثلث اعضاء مجلس النواب الحق في المطالبة بتغيير الدستور ما لم يمس ذلك بالنظام الجمهوري للدولة.ولرئيس الجمهورية أن يعرض مشاريع التنقيح على الاستفتاء. تنقيح الدستور لا يتم إلا بأغلبية ثلثين .

ولقد كنا قد ألمحنا في فصل سابق إلى ما تضمنه الدستور من مبادئ الحرية مثل حق المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات (فصل 6)، والحق في حرية الفكر والتعبير والصحافة والنشر والاجتماع، وتأسيس الجمعيات وتكوين النقابات، (فصل 8)، وذلك في سياق عرضنا صورة الإجمالية للدستور التونسي من أجل رسم هيكل عام لنمط حكم مستوحي من النظم الديمقراطية المعاصرة لإبراز وجه أساسي للحكم الديمقراطي هو الحرية السياسية، حتى وإن تم تفريغها حتى على الصعيد الهيكلي من الفكرة المؤسسة للديمقراطية وللدستور، بالاتجاه نحو التعقب على الحق الذي يخوله الدستور بالتضييق، من خلال الاحالة على القانون،بما جعل القانون يخرج عن وظيفته في ترتيب وسائل الوصول الى الحق وبالخصوص الذي يخوله الدستورالى الحق ليتحول عامل مصادرة له، وإطلاق يد رئيس الدولة وذراعه وزير الداخلية في تعيث فسادا في أرواح واعراض واموال الناس ، وإحاطة كل ما يأتيه بحصانة تستمر طيلة حكمه وتمتد حتى بعدها، وتخوله وأسرته ضمانات مالية هي أقرب الى امتيازات الانظمة الملكية المطلقة، إذ تتمركز كل السلطات في يد فرد هو الرئيس، وليس هو مسؤولا أمام أي جهة. ولذلك لا يفسح الدستور أي سبيل لأي جهة في الدولة حقا في محاسبته بله عزله. ولذلك لم يكن عجبا أن يكون الانقلاب هو الوسيلة الوحيدة التي تم اللجوء اليها مخرجا من ازمة حكم بورقيبة بسبب طول مرضه واستفحال شيخوخته بينما تغيب في الدستور آلية للخروج من تلك الازمة.والامر اليوم أنكى مع التعديلات الدستورية التي طالت أكثر من نصف مواد الدستور مايو2002 وتم تمريرها باستفتاء يذكّر بالاستفتاءات الشيوعية، تم فيه التمديد للرئيس دون أي حد عدا ضابط السن الذي يمكن رفعه في اي وقت، الامر الذي دفع أهم قوى المعارضة الى رفض تلك التعديلات وما جاءت به من تلاعب بالقوانين وبالخصوص بالقانون الانتخابي الذي فصّل على قياس الرئيس، بما ضمن له منافسة شكلية مريحة من خلال فرض اشتراطات في المنافسين تتغير في كل دورة انتخابية بمايناسب الحالة. وبلغت المهزلة أن أحد منافسي الرئيس في انتخابات 1999أعطى صوته لصالح الرئيس بما غدت معه هذه التعديلات موضع تندر ومحاكاة من قبل حكام مماثلين كما حصل في مصر/مبارك (انظر مقال:اصلاحات مبارك "نص كم" على الطريقة التونسية"(alarabnews.com11-3-200) هذا فضلاً عن الجفوة المستمرة بين النظرية والعمل.وهو ما يجعل حبرا على ورق مبادئ الحداثة السياسية التي برزت في هذا الدستور نموذجا لأمثاله من الدساتير العربية المضللة. ومن هذه المبادئ : سيادة الشعب، الانتخابات والتمثيل، الأغلبية، النظام الجمهوري الرئاسي، فصل السلطات، الحريات العامة ومنها حرية الصحافة وتكوين الجمعيات والنقابات والجماعات المحلية كالبلديات واستقلال القضاء،رغم أن هذه المبادئ مجتمعة تشكل – لو احترمت، و لم تتخذ مجرد صبغة براقة تموه وتضلل عن الطبيعة الحقيقية للحكم أنه حكم فردي مطلق فاسد، يضرب

مبادئ الحكم الديمقراطي الرشيد في الصميم مثل عدوانه السافر على مبدإ فصل السلطات فسلطات التنفيذ كلها بيده الى كونه يتربع على عرش أعلى هيأة قضائية تتحكم في القضاة تعيينا وعزلا وترقية ونقلة، وهو من يملك حل البرلمان. وعبر حزبه الحاكم منذ"الاستقلال" يتحكم في الترشيحات لمجلس النواب بل له حصة في مجلس الاستشاريين وفي المجلس الدستوري، وهو من يعين مفتي البلاد وأئمة المساجد وعمداء الكليات وأجهزة الاعلام الكبرى ومجالس كثيرة أخرى فماذا بقي من مؤسسات في الدولة ليست تحت نفوذه بله أن تحاسبه، بله أن تعزله؟ فما يبقي من معنى لفكرة الدستور ذاتها (إخضاع سلطة الحاكم للقانون) الفكرة التي ناضل الشعب من اجلها وخرج في مسيرات عارمة يحصدها الرصاص الفرنسي.شعارها:دستور تونسي، وذلك منذ زهاء قرن، ولمّا يتحقق من ذلك غير وشم على ظاهراليد.ولذلك قد أصاب الزعيم السياسي الحقوقي الاستاذ نجيب الشابي إذ اعتبرأن " ماساة تونس منذ خمسين عاما هي الحكم الفردي المطلق فجميع السلطات تتركز في شخص واحد سواء أكان اسمه بورقيبة أو ابن علي أو من سياتي بعدهما "(تونس نيوز 10-10-2006 www.tunisnews.net

وجاءت الممارسةالسياسيةللسلطة في أهم حقل اختبار للممارسة الدستورية،احترام كرامة المواطن، شاهدةعلى طبيعة هذه السلطة،كما أكدتها كل الشهدات الدولية والمحلية للمنظمات الحقوقية التي تضافرت على إدانة السلطة بالتلاعب بالارادة الشعبية والانتهاك المنهجي المنظم لحقوق الانسان دأبا على ممارسة التعذيب وترويعا للمواطن وعقدا للمحاكمات الصورية بغرض تصفية المعارضين والقمع الدائب لحرية التعبير والتحكم حتى في أخص خصوصيات الانسان مثل زيه(القرار الاداري المعروف 108 يحظر الزي الاسلامي المحتشم) وذلك جزء من ماكينة التحكم والسيطرة وتفكيك المجتمع وتمييع مقاومته(انظر مقال سليم بوخذير المنشور بموقع تونس نيوز2-10-2006). ولقد "حظيت تونس- حسب تعبير الصحفي حازم صاغية-بأطول تقارير منظمة العفو الدولية(انظر-TUNISIA HUMAN RIGHTS ABUSES (amnesty

الفصل الثالث:**المبادئ الأساسية للنظام الديمقراطي**

تمهيد

إن الحديث عن الحريات السياسية في العصور الحديثة لا يكاد ينفصل عن النظم الديمقراطية، على اعتبار أن الديمقراطية تقدم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكن للمواطنين، باستعماله، من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية. أو هي أقل الأنظمة سوء –حسب دفاع أحد السياسين- . فما هي المبادئ الأساسية التي تمثل جوهر الديمقراطية؟ هل شهدت تطوراً؟ ما هو؟ ما دوافعه؟ تقويم النظام الديمقراطي؟ ما هي المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي؟

1- نظرة إجمالية

إن النظام الديمقراطي ليس بناءً مصطنعاً من طرف منظّرين أو قانونيين أو مفكرين سياسيين، إنه نتيجة تطور تاريخي بعيد المدى، استمدت كثير من مبادئه وقيمه من تجارب الحكم وتطورات الفكرالتي عرفتها أوروبا في القرون الوسطى وما بعدها خلال النهضة والاصلاح، ومن التراث الحضاري الإنساني، ولا تزال تتطور بطريقة تدريجية أحيانا (في انقلترا) وثورية (في فرنسا)أحيانا أخرى، حتى أصبحت أساساً لنظام جديد مستفيدة من عناصر قديمة بما يتفق مع منطقها.وقد تأثرت بما تحقق من تطور علمي وانعكاسه على نمو الإنتاج وعلى تقدم وسائل النقل،وما تأدى اليه هذا الاخير من اكتشافات لعوالم جديدة، جلبت معها تكدس ثروات عظمى في اروبا، بما اختلت معه موازين القوة لصالحها. و لم يكن هذا التطور في بنية الحكم ووسائل الانتاج منفصلا عن اتصال الأوروبيين خلال حجهم وحروبهم الصليبية بالمسلمي، مما كان له أبلغ الأثر في انقلاب البنيات والقيم الاجتماعية، كان النظام الديمقراطي الحر ثمرة كل ذلك[5]. لقد كان لاتصال أوروبا بالعالم الإسلامي وقع الصدمة النفسية التي ساهمت في إيقاظها من غفوة الإقطاع وغيبوبة الدين الكنسي، ودكتاتورية الملوك والارستقراطيين.

ولا شك أنه كان للفكر النهضوي دوره الريادي في الثورة على العالم القديم ورموزه ومؤسساته وقيمه، وذلك من خلال البحث عن تسويات وتوافقات بين الطبقات المتصارعة، تدرأ حاجة اللجوء الى العنف سبيلا لحل التناقضات بين لمصالح. وكان طبيعيا في مجتمعات ظهرت فيها طبقات جديدة تطالب بالتغيير لصالحها ينزع امتيازات الاقطاع ويقلب راسا على عقب هياكل الحكم القديم وقيمه وفلسفاته ، أو في الاقل يفرغها من سلطاتها لصالح الطبقات الجديدة: التجار والصناع . كان طبيعيا والحالة هذه أن ترتفع شعارات الثورة والدعوة الى الاطاحة بسلطة الملوك الإطلاقيين وتحرير الإنسان من الاستبداد، وان تعلن

---

(5) Maurice Duverger, Institutions politiques et droit constitutionnel, Paris, presses universitaires de France, 1980, p. 43.

المساواة للإطاحة بالامتيازات، والتحررية لتأكيد قيمة الإنسان إزاء مؤسسات الكنسية والإقطاع، والتنادي بالشعب مصدراً للسيادة بديلاً عن سيادة الملوك، والتعددية على أنقاض الانفرادية، وفصل السلطات للحؤول دون تركّزها، فتستبد. إن أهم المبادئ التي نادت بها الديمقراطية الليبرالية مضموناً لها هي: السيادة الشعبية والانتخاب وفصل السلطات والحريات العامة (التعبير، الصحافة، تكوين النقابات، تعددية الأحزاب...) وهي في جملتها أريد منها تمكين المحكومين من أدوات الضغط بجدية للوقوف في وجه الحاكمين والتأثير في قراراتهم.

لقد ظلت التحررية والمساواة والتشميل والتعددية والتنافس المضامين الأساسية للديمقراطية الغربية حتى الحرب العالمية الثانية، حيث تجمعت جملة من عوامل التطور الاقتصادي والتقني والسياسي والاجتماعي لإدخال تطور كبير على ذلك النظام الديمقراطي بخلفيته الراسمالية ، فلم يعد دور الدولة حيادياً في الصراع الدائم، مقتصراً على حفظ الأمن الداخلي والخارجي،كما هو أصل النموذج، بل اضطرالراسماليون تحت الضغوط الجديدة المتنامية للنقابات، والرأي العام، والأحزاب الاشتراكية القوية، وعديد الجماعات الأخرى المنظمة تناضل من أجل تحقيق توازنات جديدة مع طبقة راسمال،فقبلواراغمين مبدإ تدخل الدولة الفعال في الحياة الاقتصادية والاجتماعية لصالح ضمانات اجتماعية توفر حدا معقولا من الكرامة للطبقةالعاملة، مما جعل النظام الديمقراطي في الغرب نفسه يتجاوز مرحلة الحريات الشكلية المتمثلة في إعلانات حقوق الإنسان وسيادة الشعب والبرلمانات والانتخابات وحق الأغلبية في أن تقود وحق الأقلية في أن تعارض أملا في التتحول إلى أغلبية تحكم (التداول)، لينتهي إلى وضع يتمثل في نظام من التواصل بين جماهير المواطنين وبين المنظمات الحاكمة، نظام يبيح للجماهير أن تنادي، وللدولة أن تجيب. نظام يمكن الجماهير من التأثير الفعال والمشاركة في إدارة الشؤون العامة والتحكم في صنع مصيرها بحق، لا مجرد انتخاب ممثلين عنها، وذلك يقتضي التوفر المستمر على الأدوات الضرورية لتلك المشاركة، من ضمانات اقتصادية واجتماعية هي ملك الشعب، ومعطيات إعلامية صادقة متجددة حول سير المؤسسات العامة وأدوات إعلامية حرة[6].

أما المفكر الإسلامي مالك بن نبي فقد ذهب ابعد من ذلك في تحديد جوهر النظام الديمقراطي، على أنه مشروع تربوي للشعب كافة على الصعيد النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي، فليست الديمقراطية مجرد عملية نقل السلطة إلى الجماهير والإعلان عن أن شعباً هو بموجب نص دستوري قد غدا صاحب السيادة، ففي انجلترا ليس النص الدستوري —وهو غير موجود- هو الذي يضمن حقوق

---

[6] المصدر نفسه، ص 12.

وحريات الشعب الإنجليزي، ولكن العقلية البريطانية نفسها هي ذلك الضامن للديمقراطية[7]. ويغوص حفيد ابن خلدون في ثنايا النهضة الأوروبية متتبعاً جذور الإحساس الديمقراطي الذي تفجر في الإعلان الشهير لحقوق الإنسان في الولايات المتحدة الأمريكية، وكانت تتويجاً روحياً وسياسياً للثورة الفرنسية فيجد جذور ذلك الإحساس منغرسة في حركة الإصلاح الديني والنهضة اللتين شكلتا العنصر الأساسي الثقافي في شخصية الإنسان الأوروبي في مجال الروح والفن والعقل. لقد شكل كل ذلك المذهب الإنساني بما قدمه من تقدير معين للإنسان المواطن[8].

والخلاصة: أن النظام الديمقراطي شكل ومضمون. شكل يتمثل في إعلان مبدأ سيادة الشعب، وأنه مصدر كل سلطة، وهي سيادة يمارسها عبر جملة من التقنيات الدستورية والاجراءات العملية التي تختلف في جزئياتها بين نظام وآخر، ولكنها تكاد تتفق على مبادئ المساواة والانتخاب وفصل السلطات والتعددية السياسية وحريات التعبير والتجمع والتنقب والإقرار للأغلبية بالتقرير والحكم، وللأقلية بحق المعارضة من أجل التداول، وانتهى تطورها إلى الإقرار للمواطن بجملة من الضمانات الاجتماعية.

أما مضمون النظام الديمقراطي فهو الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية مثل المساواة مع غيره، تضمن كرامته وحقه في المشاركة الفعالة في إدارة الشؤون العامة، والقدرة على الضغط على الحاكمين والتأثير فيهم من خلال ما يمتلكه من أدوات المشاركة والضغط والتأثير في صنع المصير، والأمن من التعسف والاستبداد. إنه حرية المحكومين في اختيار حكومتهم[9] وتبعيتها لهم، ولا شك أن أفضل الأنظمة على الإطلاق، ذلك الذي ينبني على الاعتراف بكرامة الإنسان ويتوفر على جملة من التقنيات التنظيمية والتربوية تكفل تلك الكرامة وتقدم ضمانات ضد الجور وامتانكرامةالانسان معنويا وماديا، وتهيئ المناخ الضروري لتفتح ملكات الإنسان وترقيه ومشاركته في صنع مصيره، فتتضاءل حتى تختفي أو تكاد الهوة بين الحاكمين والمحكومين على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي، ويغدو الحاكم بحق خادماً للشعب من الناحية القانونية وفرداً عادياً من أفراد العائلة الاجتماعية هو فيها الأخ الأكبر أو الأب أو الولي. إن المشاركة على الصعيد الاجتماعي والسياسي هي جوهر المثال الذي يرنو إليه النموذج الديمقراطي وليس التمثيل، إن المثل الأعلى للديمقراطية أن يصبح المحكومون حاكمين ليحققوا لأنفسهم بأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات[10]. ولا شك أن حجم المشاركة الشعبية في إدارة

---

[7] مالك بن نبي، الإسلام والديمقراطية، ترجمة راشد الغنوشي ونجيب الريحان، ص14و15مطبعة قرطاج، تونس،1983.

[8] المصدر نفسه، ص 14-15.

[9] عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1971، ص 52.

[10] أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص 30.

الشؤون العامة مقياس رئيس في الحكم على مدى ديمقراطية نظام ما، فبقدر ارتفاع تلك النسبة يقرب النظام من مثاله.

2- الدولة في التصور الغربي

أ- القانون والدين

لم يثبت البحث في تاريخ الجماعات البشرية أن واحدة منها قد خلت من آلهة يدين لها الناس بالخضوع، أو من إله واحد يتولى الأمر كله. ومن هذا الخضوع لإرادة عليا نشأت فكرة القانون. فالإرادة الآلهية التي يعبر عنها بمناسبة كل قضية أحد رجال الدين، هي ماهية القانون ومصدر احترامه. بل إن قواعد القانون الأولى كانت في بدء نشأتها قواعد دينية، وكان القانون في كل مجتمع نشأ معتمداً على الدين ممتزجاً به، أن رجال الدين كانوا هن أنفسهم رجال القانون[11]. أما الكهانة وأعمال السحر والشعوذة فقد نشأت مضاهاة للدين الحق الذي كان ينزل به الوحي على الأنبياء، لهداية الناس إلى عبادة الله الحق من خلال الخضوع لجملة من قواعد السلوك التي كان لها النصيب الأوفر في إخراج الناس عن سلطان أهوائهم واغراضهم، وقبولهم الخضوع لسلطان موحد يعلوهم هو قانون الله (الشريعة). غير أن تحول الدين إلى مؤسسة في كثير من الحضارات تحتكر تأويل الدين أو الحديث باسم الإله، جعل الملوك يسارعون إلى استغلال النفوذ الكبير للمؤسسة الدينية من أجل إضفاء صبغة القداسة على سلطانهم، حتى غدت إرادتهم هي الإرادة الحقيقة لله، وتم التمازج بين سلطان القانون وإرادة الحاكم، حتى جاز لهذا الأخير أن يقول أنا الدولة، وأنا ظل الله على الأرض، كما زعم قرينه رجل الدين إنه الدين، وكثيراً ما تنازعا السلطان للإنفراد به. وكان ذلك وبالاً على الدين والسياسة وقاعدة أساسية للتسلط.

ب- الثورة السياسية المعاصرة

ولذلك لا عجب أن تركزت الثورات السياسية في الغرب منذ قرنين على تحرير القانون من إرادة رجال الدين وسلطان الملوك من أجل الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون، وتجريد الملوك من السيادة والهيمنة التي يزعمون استمدادها من الله مباشرة، بل قد يزعم بعضهم أنه الله نفسه كما فعل فرعون بمقالته الشهيرة"أنا ربكم الأعلى" أي صاحب السلطان المطلق الذي لا سلطان بعده. ولم يكن حكام فارس و"بيزنطة" وسواهم أقل تواضعاً أو تسلطاً، فلقد كانت إرادتهم أبداً هي القانون. ولقد كان الملك في ظل النظام الفرنسي –مثلاً- قبل الثورة يضع القوانين المنظمة لنشاط السلطات العامة، ولكنه لم يكن يتقيد بها[12]، فكان صاحب السيادة المطلقة. وذلك كان هدف الثورات المعاصرة تحديد سلطة الملوك

---

[11] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط 2، الرباط، مطبعة الرسالة، 1979، ص 18-19.

[12] محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط 2، القاهرة، دار الفكر العربي، 1973، ص 116.

ورجال الدين ونقل تلك السيادة إلى الشعب أو ممثليه باعتباره صاحب السيادة، وبذلك تم الانتقال من سلطة الفرد إلى حكم القانون، وذلك هو المضمون الأساسي للدولة الغربية الحديثة التي قد توصف بدولة القانون(13).

واضح أن الدولة الغربية المعاصرة تقوم على دعامتين: الشرعية والسيادة

1/ الشرعية

إن أهم ما تفخر به الدولة الغربية الحديثة أنها دولة قانونية، بمعنى أن تصرفات الحكومة تخضع لقواعد ثابتة وأكيدة يستطيع الأفراد المطالبة باحترام هذه القواعد أمام قضاة مستقلين(14)، وذلك هو المقصود بالشرعية، وهي أساس عمل الدولة الحديثة(15). فالشرعية هي بالتحديد تقيد السلطة بقانون قائم بقطع النظر عن عدد الحاكمين(16)، وصدور ذلك القانون وفق الإجراءات المتبعة.. ويُضاف إلى هذا المعنى السلبي للمشروعية أي امتناع الدولة عن أي فعل لا يتماشى مع النظام القانوني السائد معنى آخر إيجابي هو ضرورة التزام السلطة باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع(17)، واجتهادها في تحقيق الصالح العام بما يؤدي إلى القبول الطوعي من قبل الشعب بقوانين وتشريعات النظام السياسي وبعدالته وملاءمة مؤسساته لحاجات المجتمع وقيمه(18).

2/ السيادة

مفهوم رئيس من مفاهيم الدولة الغربية يتلخص في اعتبار سلطة الدولة سلطة عليا لا تعلوها ولا تجاورها ولا تزاحمها سلطة أخرى وخاصة في مجال التشريع، إنها سلطة فوق الجميع(19). إن صاحب السيادة هو السلطان الحاكم شخصاً أو هيأة، الذي يتولى سلطة التشريع في المجتمع, فهو بفضل سلطته على تغيير القانون يعتبر مالكاً للسلطة الشرعية العليا في الدولة وتخضع له السلطات الأخرى؛ إنه المشرع الأعلى. ففي العصور الوسطى كان البابا يتولى هذه السلطة بصفته نائب المسيح، وقبل ذلك كان قسطنطين ، تمثل إرادته قوه القانون, ثم ظهرت الدولة الحديثة كوارثة لتلك السيادة، بمعنى أن لها سلطة تشريعية عليا من

---

(13) محمد طه بدوي, بحث في النظام السياسي الإسلامي، في مناهج المستشرقين، القاهرة، جامعة الدول الغربية، د.ت.، ص 112، وبرهان غليون، الدولة والدين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991، ص 32.

(14) جاك دوينيو دوفابر، الدولة، ترجمة سموحي فوق العادة، ط 2 بيروت، منشورات عويدات، 1982.

(15) دينس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، عالم المعرفة، 47، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 40.

(16). محمد طه بدوي بحث في النظام السياسي الإسلامي، ص 111.

(17) المصدر نفسه، ص 112.

(18) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ج 3، ص 415.

(19) عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، القاهرة، ج 1، ص 135.

ناحيتين: أنه لا توجد سلطة أعلى منها، وأن سلطتها غير منازعة. إن سيادتها مطلقة في المجال الداخلي من حيث كونها المشرع الأعلى. وفي المجال الخارجي عدم التبعية في تنظيم علاقتها مع غيرها من الدول، بما في ذلك حقها في إعلان الحرب، وحتى في ضم الدولة المهزومة[20].

إن مفهوم السيادة مفهوم قانوني، إذ يراد منع إعطاء صفة الشرعية، إذ القانون هو ما صدر عن الحاكم، صاحب السيادة شخصاً كان أو هيأة من أمر أو نهي، هو قانون باعتباره السلطة الآمرة، ومن جهة أخرى لا يعتبر أي شيء لا يأمر به الحاكم قانوناً. وإذا كان القانون هو ما يأمر ربه الحاكم يصبح علينا أن نعرف من هو الحاكم؟ ولا سبيل إلى ذلك إلا من خلال جملة من القواعد القانونية هي ذاتها في حاجة إلى مصدر للشرعية، إذ أن السيادة إنما جيء بها لإعطاء القانون الصفة الشرعية[21].

ورغم هذا المأزق المنطقي الذي تنتهي إليه نظرية السيادة، فهي تظل مقبولة لدى القائلين بها، دامت قد أفضت إلى هدف عملي، إذ أن حياة القانون، كما قال القاضي هولمز: "ليست المنطق بل التجربة"[22].

ولقد رسخت هذا المفهوم للدولة- المتمحور حول كيان ذي سيادة مطلقة لا يحتاج في تبرير شرعية أوامره وضرورة الخضوع له إلى غير إثبات صدورها عنه مهما كانت مصادمة للأخلاق والدين وقانون العدل – كتابات عدد كبير من المفكرين السياسيين الغربيين أمثال: الإنجليزي هوبز، والإيطالي مكيافيللي، والألماني هيغل، فلقد رأى هذا الأخير، مثلا " أن الفكرة التي تحكم التاريخ البشري هي العقل... وأن العقل يتحقق تدريجياً في التاريخ عبر صراع الأفكار، وأن أعلى درجات ذلك التحقق الدولة الوطنية التي هي تجسيد للعقل، وهي الحقيقة المطلقة التي تفوق حقيقة المواطنين الذي يجب عليهم أن يخضعوا كلياً لأهداف الدولة العليا، وأن الصراع بين الدول الوطنية ظاهرة ضرورية لتقدم البشر وحريتهم. أما الصراع بين الدولة والمواطن فغير متصور، لأن الدولة دائماً على حق باعتبارها تجسيداً للفكر المطلق، فإرادتها معيار للأخلاق وفعلها ميزان للحق"[23]. ولقد كانت الحروب الحديثة بين الدول القومية للانفراد بالمجد والثروة، ولو كان ذلك على حساب قيم العدل والحرية، ذات صلة واضحة بهذا المفهوم للدولة- الإله، التي تتضمن في ذاتها مصدر شرعيتها، وهي مصدر لكل شرعية، وليست مسؤولة أما أحد، ولذلك فإن ممثل أو ممثلي السيادة فيها في حصانة من انطباق القانون عليهم[24]، وواضح أن الكبرياء القومي والرغبة

---

(20) دينـــسلويد، فكرة القانون، ص 204-208. ويقول فرج دونر عن مصطلح الدولة: "مفرد عام وتجريدي يشيع في جنباته الغموض كلما ازددنا دقة في تأمله والتفكير فيه" انظر: فرج دونر، تكوين الدولة الإسلامية. مجلة الاجتهاد، السنة 4، العدد 13، خريف 1991.

(21) لويد، المصدر نفسه,

(22) المصدر نفسه.

(23) المصدر نفسه، ص 242.

(24) دوفابر، الدولة، ص 15.

الجامحة في التحرر من سلطان الكنيسة وأمراء الإقطاع والملوك الإطلاقيين كان وراء الجهود التي بذلت في مجال الفكر والعمل لإقامة هذا السلطان الجديد ذي السيادة المطلقة "الدولة" وقبول ما يحيط به من غموض[25] ووهم[26] ولا منطق[27]، الأمر الذي يجعل النظام الغربي يرتكز –شأن الصور التي تخيلها الناس للعالم قديماً- على فيل[28].

هذا التصور للدولة الذي أقامه المفكرون الوضعيون أو الهاربون من استبداد الكنيسة وملوك الإطلاق، التصور الذي يجعلها المبدأ والغاية لكل شيء، ولا تعلو سيادتها ولا تجاورها ولا تزاحمها سيادة أخرى ولا تحتاج لأن تبرر قراراتها أما أحد... على الرغم مما حققه من إعلاء سلطان القانون وتقييد تصرفات الحكام به ومن إقرار للشعب بحقوق تقوم على حراستها سلطات قضائية وإعلامية مستقلة وحريات للتعبير والتجمّع، إلى جانب توزيع للسلطات، على الرغم من ذلك فقد قاد هذا التصور إلى حروب طاحنة، وتسلط الأقوياء على الضعفاء، وظهور الدكتاتوريات الفاشية والنازية والبروليتارية، ولم يعجز حتى عن تقديم مسوّغات احتلال الشعوب الضعيفة ونهب خيراتها بل حتى اقتراف جرائم الابادة ، الأمر الذي اقتضى جهوداً لتليين هذا المفهوم للسيادة بما ينسجم مع التوازنات التي صنعها تقدم اسلحة الدمار الشامل وثورة الاتصال التي كادت أن تلغي مفهوم المسافات، وتزايد الأخطار المهددة للبيئة وتشابك العلاقات الدولية وتطور جهاز القانون الدولي.وكلها قضت بوحدة المصير البشري وبضرورة الحوار وتبادل المنافع بين الدول والبحث عن حلول سلمية للنزاعات الدولية والحد من أخطار الإبادة الجماعية التي أتاحها التقدم التقني. إنه أمام كل ذلك تنامت القناعة أنه لا مناص للمجموعة البشرية إذا أرادت أن تواصل العيش، من الحد من هذا المفهوم للسيادة الوطنية لحساب قانون أعم واشمل، هو القانون الطبيعي انطلاقاً من أن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان ومكان، وإذا تعمقت في غورها فإنك ستجد قواعد أخلاقية

---

[25] المصدر نفسه، ص 14-15. ورد "أن معنى الدولة صعب التعريف، فهي مزيج من الكبرياء والتواضع، ومن السلطة الشخصية والنظام المقبول، ومن إرادة السلطة والإخلاص للخدمة العامة، وشعور وجداني بالمسؤولية إزاء المصير الجماعي للبلاد وإزاء سلطة عليا تحتفظ بسموها في الوقت الذي لا تلزم نفسها بأي شيء يتوج كل ذلك عدم مسؤولية رئيس الدولة... وإذا كانت الدولة تتمتع بفكرة مقبولة بصورة عامة ولكنها مبهمة فإن التاريخ يمنح كل دولة أسلوباً وكياناً خاصاً بها. ويتساءل القانوني جورج بورد ساخراً من يدعي أنه رأى الدولة فعلا؟" انظر: Georges Burdeau, L'Etat., Paris. P 13.

[26] حاول روسو في بحثه المستميت عن أساس الدولة يعطيها شرعية وصبغة مستمدة من داخلها أن يتخيلها مرحلة حيث كان الناس يحيون في حالة طبيعية، أي أفراد طلقاء ولكنهم بمحض إرادتهم الحرة تعاقدوا على أن ينشئوا حياة جماعية يتنازل فيها كل منهم عن جزء من حريته الطبيعية لفائدة الحياة الاجتماعية فاقتضى ذلك وجود قانون وسلطة هما تعبير عن الإرادة العامة للمواطنين.. ولقد رفض الوضعيون فكرة العقد الاجتماعي واعتبروها وهماً وخيالاً. انظر: لويد، فكرة القانون، ص 239.

[27] يقول دينسين لويد "وهكذا نجد أنفسنا متورطين في حلقة مفرغة، إذ إن السيادة تثار لإعطاء القانون صبغة الشرعية ثم يأتي القانون لخلق الحاكم. ومع ذلك يقبل اللامنطق من أجل الوصول إلى إقامة هذا البناء" المصدر نفسه، ص 210.

[28] المصدر نفسه، ص 231.

أساسية راسخة. إن القانون الطبيعي يجسد لدى القائلين به المفهوم الرئيس لقانون أعلى يُنظم القانون الوضعي البشري[29]. إنه يمثل قانوناً أخلاقياً مستقلاً عن قانون الدولة يمكن بواسطته معرفة ما إذا كان قانون الدولة ظالما أو غير أخلاقي. فعلي الدولة تهتدي بمبادئ القانون الطبيعي لكي تكون شرعية[30] وأكثر عدلا.

ولقد قامت مدرسة القانون الطبيعي في القرن التاسع عشر في أوروبا علي اعتبار الفرد أسمي وأسبق من المجتمع، وأن هذا الأخير إنما قام لخدمة الفرد وأن للفرد بحكم آدميته حقوقا يستمدها من طبيعته لا من ما تصدره الدولة، لأن هذه الحقوق سابقة علي وجود الدولة، فلا يجوز للدولة إهدارها[31] فإذا فعلت فقدت الثقة فيها وحق للشعب استعادة السلطة.

ولقد خرج القانون الطبيعي إلي حد ما من حالة الغموض والميتافيزيقيا والتي كان عليها يوم أن كان ثوبا فضفاضا يمكن لكل رجل دين أو ملك ظالم أن يرتديه لإضفاء الشرعية علي أوامره ونواهيه، خرج من تلك المرحلة عندما أصبح ينظر إليه علي أنه مصدر الحقوق الديمقراطية الأساسية التي تقيد حرية الحكام، والتي تجسدت خاصة في الوثيقة العالمية لحقوق الإنسان وما تفرع عنها من عهود دولية، وتضمنتها بدرجات معظم الدساتير، الأمر الذي بوأها مقام الحكم علي ما كل ما تصدره الدولة من قوانين، وخول للمحاكم في بعض الدول الامتناع عن العمل بمقتضي أي تشريع يتناقض مع تلك الحقوق الطبيعية، مثل حرية المعتقد والتملك وسائر الحريات الشخصية العامة.

لقد وجد القانون الدولي في فكرة القانون الطبيعي الأساس الصالح للدفاع عن وجوده على اعتبار علوّ قانون الطبيعة عن كل الخصوصيات الوطنية، ولكن ذلك زاد أنصار فكرة السيادة كمقوم أساسي للدولة حرجا، إذ أن اعتبار قانون دولي يعني الاعتراف بسلطة خارج مجال الدولة تحد من سلطانها وتقيد إرادتها الشرعية، إذ تفرض عليها الخضوع لمقتضيات وقواعد القانون الدولي وذلك ما جعل أنصار السيادة المطلقة يرفضون اعتبار أي صلاحية للقانون الدولي كسلطان يعلو سلطة الدولة، ولكن الدولة من منطلق سيادتها يمكن لها الاعتراف بالقوانين الدولية كنوع من التحديد الذاتي. ويمكن لها أيضا اعتبار سيادتها مطلقة في غير المجال الدولي، أي ما يخص علاقتها بغيرها، فضلا عن أن جهاز القانون الدولي لا يزال بسيطا، إذ لا يملك في أحيان كثيرة قوة التنفيذ، ويحتاج في نفاذ أحكامه كما هو الحال محكمة "لاهاي" الدولية إلي

---

[29] المصدر نفسه، ص 75-138.

[30] سليمان الطماوي، الوجيز في نظام الحكم والإدارة، القاهرة، ص 35.

[31] يحيى، المطول في القانون الدستوري، القاهرة، نقلاً عن: عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، ص 17.

تصديق المعنيين بالأمر قبول الاحتكام إليها[32]. ولكن أيا كان التبرير أو منهاج التوفيق بين مبدأ السيادة وهو جوهر الدولة الغربية وبين الاعتراف بمواثيق لحقوق الإنسان وبقانون دولي ومؤسسات دولية تعلو سلطة الدولة وتفترض عليها الانسجام معها لدي ممارستها سيادتها، فمما ريب فيه أن ذلك قد فتح ثغرات من الشك في مبدأ السيادة المطلقة كمقوم أساسي للدولة الحديثة، مما يترك المجال لإمكانية القول بسيادة محدودة وإن تباينت المذهب في نوع أو مصدر القيمة أو السلطة أو الجهة التي تحد من تلك السيادة وتعلوها وتفرض عليها الانسجام معها والخضوع لمقتضياتها.

هل هي قانون الطبيعة؟ أم قانون الأخلاق؟ أم المواثيق الدولية لحقوق الإنسان؟ أم القانون الدولي؟ أم سلطان الله المطلق الذي نطق به الوحي الثابت؟

ولكن الثابت –**خلاصة**- أن مبدأ الشرعية، أي خضوع الدولة للقانون والسيادة الشعبية أي اعتبار سلطان الدولة التشريعي –أساساً- لا يعلوه سلطان وعدم خضوعها لأية سلطة خارجية واستمداد سلطاتها من الشعب عن طريق الانتخاب العام، إن هذين المبدأين وهما جوهر الدولة الغربية، لئن مثل الإقرار بهما خطوة هامة في تأكيد سلطة القانون والشعب فوق سلطة شخص الحاكم، وفي الإقرار للمواطن بحقوق ثابتة وتمكينه من أدوات مقاومة الجور، تبقى المشكلة السياسية بكل ثقلها المتمثلة في كيفية كبح جماح رغبة الإنسان في التسلط على الآخرين مستغلاً ضرورتهم إلى الاجتماع. إن هذه المشكلة لا تجد لها حلاً مرضياً في إطار مفهوم الدولة الغربية من خلال المفهومين الأساسين: مبدأ الشرعية وسيادة الشعب.

3- تقويم: **أين النظام الديمقراطي من مثاله؟**

إن تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب يفترض اشتراك جميع أفراد المجتمع في شؤون الحكم بالتساوي، وهو أمر متعذر، لا بسبب الاستحالة الواقعية لعدد كبير من المواطنين غير الرشداء أو المحرومين من حقوقهم المدنية أن يشتركوا، بل إنه حتى في نطاق الشعب السياسي، أعني المتمتعين بحقوقهم السياسية، ليست هناك مقاييس ثابتة لتحديد هؤلاء. فلقد كان عددهم في أثينا لا يزيد على 20 ألفاً، بينما كان عدد السكان 320 ألفاً، فكان الأرقاء والنساء والأجانب محجوبين عن المشاركة، ولم يكن يُدعى للانتخاب إلى سنة 1928 النساء في بريطانيا، وإلى سنة 1945 في فرنسا، وتأخرت السويسرية إلى سنة 1971. ولا تزال بعض الولايات الأمريكية لا تسوي بين البيض والسود في بعض الحقوق السياسية،

---

[32] كان ذلك مرتبطاً بمرحلة الحرب الباردة التي انشلت فيها السلطة التنفيذية للقانون الدولي (مجلس الأمن) أما الآن فقد أصبح سلطانه حكومة عالمية تعلو إرادتها كل سيادة وطنية-عدا الولايات المتحدة واقعا- وأصبح مبدأ التدخل هو النافذ،بذرائع شتى مثل مقاومة الارهاب!. الأمر الذي زاد مبدأ السيادة المطلقة للدولة توهيناً وسمح بوجود سلطة يعلو سلطانها وقانونها الدولة الوطنية.

ورغم أنه من الناحية النظرية تتساوى قوة أصوات المالكين للاحتكارات الكبرى ومديري المشاريع والنخبة الفنية المسيرة وملاك الصحف وقنوات البث الإذاعي والتلفزي، والعاملين فيها من المسيرين والصحفيين وجماعات الضغط السياسية والثقافية والنقابية، تتساوى قوة أصواتها مع أصوات العاطلين عن العمل، أو العمال في الصناعة والزراعة والسود، وهم في مجموعهم يمثلون غالبية الشعب السياسي، فإن الواقع يشهد أن هؤلاء الأخيرين هم تبع غالباً لتوجهات الفئات الأولى على قلة عددها، الأمر الذي جعل تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب للشعب يعد رؤية مثالية بعيدة عن وقع الديمقراطية، فذهب بعض المنظرين المحدثين إلى تصحيح النظرة إلى الحكم الديمقراطي فاعتبروه ليس حكم الشعب، ولكنه الحكم المتعدد الأطراف الذي تزاوله النخبة من المواطنين والقادة السياسيين، ويقوم في ظله حوار أو قل صراع بين النخب،ممثلي الجماعات والمصالح بهدف الظفر بأصوات الناخبين. بما يضفي الشرعية على مجموعة النخبة الفائزة لتزاول الحكم بإرادة جماهير الناخبين، الأمر الذي يجعل الديمقراطية العملية ليست إلا حكم النخبة باسم الشعب(33). ولكن خصوم النظرية التقليدية في الديمقراطية مضوا أبعد من ذلك في نقدها فشككوا في مصداقية تلك الإنابة، إنابة الجماهير للنخبة، هل هي إنابة واعية حرة أم هي إنابة الجاهل المضلل الذليل التي تشبه في جوهرها الإكراه أو الخداع...؟ لقد أقامت الديمقراطيات الغربية المساواة السياسية وحذفت الامتيازات الأرستقراطية، ولكنها ولدت بالتدرج اللامساواة الاقتصادية التي تتجه إلى إيجاد أرستقراطية جديدة تقوم على الملكية الرأسمالية والاحتكارات الكبرى ومنها الاحتكارات الكبرى لوسائل الاعلام التي تمارس نفوذاً واسعاً على الأحزاب والرأي العام(34)،بما يجعل ميسورا أن تمضي نخبة حاكمة الى حرب باهظة التكاليف، رغم معارضة الملايين من شعبها تنفيذا لالتزامات قطعتها على نفسها مع شركات وجهات متنفذة.

ولكن هل يعني ذلك أن الوزراء والنواب ورؤساء الحكومات والأحزاب والصحافة مجرد دمي في يد الرأسماليين كما يزعم التبسيط الماركسي، ويشاركه للأسف فريق ليس بالقليل من أصحاب التوجه الإسلامي؟ يجيب دوفرجي كبير الفقهاء الدستوريين ذو التوجه الاشتراكي بالنفي, ذلك أن هؤلاء يستطيعون أن يعتمدوا على الناخبين للصمود في وجه الضغوط الاقتصادية، رغم تأثير تلك الضغوط فيهم، مما يجعل القرارات في الأخير لا يمليها طرف واحد بل تؤخذ في إطار قوى متوازنة.كما أن الفرصة متاحة للناخبين في أول مناسبة انتخابية لمعاقبة النخبة التي تجاهلت أصواتهم،وإحلال نخبة أخرى بديلا .

---

(33) أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري ومؤسساته السياسية، ص 34.

(34) Duverger, Institutions politiques et droit constituionnel, p. 56.

وهكذا، فالنمط الديمقراطي هو في الحقيقة لا يمثل ديمقراطية كاملة، بل نصف ديمقراطية Plutodemocratique لأن السلطة تقوم مرة على الشعب وأخرى على المال[35]. ولقد ظهرت محاور أخرى للصراع مع تطور الأوضاع في الغرب نتيجة رجحان جانب السلطة المركزية على حساب نفوذ الولايات ونشب واشتد الصراع بينهما، وغدا الكفاح التقليدي ضد الملك كفاحاً ضد السلطة المركزية لضمان حقوق الولايات، وغدت النظرية التقليدية في تقسيم السلطة لا تمثل ضماناً كافياً لمنع تسلط السلطة المركزية على الولايات واستحواذ السلطة التنفيذية على النصيب الأوفر من النفوذ في المركز.

ومهما يكن من أمر محدودية تجسيد المثل الديمقراطية في حكم الشعب نفسه بنفسه، يبقى الحكم الديمقراطي خاصة بعد نمو الأبعاد الاجتماعية فيه (الضمانات الاجتماعية قبل أن تزحف عليها مجددا العولمة فتأخذ من أطرافها) قائماً على نوع من التوازن بين الرأي العام لجماهير الناخبين وبين جملة النخبة ومراكز الضغط، رغم رجحان الكفة في كثير من الأحيان لفائدة الأخيرة.إذ كثيرا ما تستبد نخبة الحكم بالقرار رغم اتجاه شعبي قوي ضد سياستها كما حدث في قرار الحرب على العراقمارس 2003رغم المعارضة الشعبية الواسعة.وكذا موقف الدول الغربية الموالي والمتحيز للطلم الصهيوني رغم تنامي راي أروبي عام يعتبر اسرائل الخطر الاول على السلام الدولي.

أما في الديمقراطيات الشعبية التي قامت على أساس النظرية الماركسية والتي سقطت لاسباب كثيرة منها تصادمها الجذري مع قوانين الفطرة مثل الحرية، فيتلخّص نقدها للديمقراطية الغربية في أنها لا تعطي غير حريات شكلية بينما النفوذ الحقيقي في يد الملاك لرؤوس الأموال، وأنه لا سبيل لامتلاك الشعب لحرياته ما ظلت الملكية في يد فئة الرأسماليين التي لن تكون الدولة إلا خادمة لها، مما يجعل الطريق الوحيد لحرية الجماهير هو امتلاكها لوسائل الإنتاج بمصادرة كل ملكية فردية، أما في تلك "الديمقراطيات" فإن ذلك التوازن يفقد هنا بالكلية، إذ أن ملكية الشعب إنما تعتبر في الواقع ملكية الحزب الواحد، بل النخبة المسيطرة فيه وأحياناً الزعيم الأوحد الذي يضع بيده مقاليد كل شيء، الأمر الذي يجعل الجماهير عزلاء من كل سلاح لمواجهة دولة وحزب قد التهموا السلطة جملة فاستحوذوا على كل وسائل السيطرة الاقتصادية والثقافية والإعلامية والأمنية والعسكرية. ومن قبيل الهراء والدعاية الرخيصة بعد ذلك لوك شعارات مهترئة حول ملكية الشعب وحرية الشعب، وقد جرد الشعب حتى من لقدرة على الصراخ

---

[35] المصدر نفسه، ص 54.

بتجريده من سلاح الاحتجاج والإضراب والتجمع ومن اية وسيلة من وسائل الضغط غير اللامبالاة والتقاعس في الإنتاج، بما يضع جملة النظام على سكة موت بطيئ ولكنه محتوم.

الخلاصة

إن مصطلح الديمقراطية –كما بين بحق عبد الله النفيسي يتسع ليشمل أنظمة سياسية متنوعة، وهو مطاط إلى درجة أنه يتحمل من الديمقراطيات الشعبية في المعسكر الشيوعي إلى الديمقراطيات البرجوازية في المعسكر الرأسمالي، ويبقى للمصطلح في كل الأحوال حدان:

1- نظام للحكومة

2- مجموعة مؤسسات، مهماتها إنجاز حاجتين أساسيتين:

-الاولى: القدرة على سبر الحقيقة لأكثرية الشعب في من يمثلها وكيف سيحكمها، وهذا يعني حرية تشكيل الأحزاب وحق الانتخاب والترشح، بمنآى من كل إكراه أو اقصاء.

- الثانية:توفير الطرق الكفيلة بضمان قيام النواب المنتخبين بأداء ما أراده الناخبون فعلاً، والقدرة على استبدالهم عند الإخلال بذلك الواجب، مما يعني إيجاد وسائل لمراقبة الحكومة[36] وتداول السلطة بطرق سلمية منظمة. وذلك يعد ولا شك أعظم ثمار الديمقراطية وجوهرها.

إنه رغم كثرة الانتقاد الموجه للديمقراطية من خلال التركيز على عيوب ومظالم السياسات التي تنتهجها الدول الديمقراطية تبقى قوة وجاذبية النظام الديمقراطي متمثلة في عيوب الانظمة المنافسة وعدم ظهور البديل.

ومن ذلك أن صاحب العالمية الإسلامية الثانية لم ير في الديمقراطية غير كونها ثمرة لفلسفة الصراع الأوروبية تنحصر مهمتها في ضبط الصراع والاحتفاظ به ضمن حدود ما قبل الإنفجار، وتقديم قنوات لتسريب الضغط، وليست الصراعات التي تمزق العالم اليوم إلا تجسيداً لنتائج تلك الروح الفاوستية[37]، وأنه مهما اتسع نطاق المشاركة الشعبية في الديمقراطية فإنه لن يتعدى النطاق القومي، الأمر الذي يجعل الديمقراطية مرتبطة –لا محالة- بفكرة القومية أو العنصرية. فلا عجب أن تجد أعرق الديمقراطيات المعاصرة أوغلها في الوحشية والاستبداد في التعامل مع الشعوب الأخرى،بل حتى مع الأقليات التي تعيش بين ظهرانيها،مثل الاقلية السوداء في الولايات المتحدة والاقليات الاسلامية عامة، وذك أنها لا تستند إلى قيم مطلقة وإنما على أسس تغلّب جانب العنصرية وما يتولد عنها من الأثرة واللذة والسيطرة والمنفعة القومية، في نطاق حق الأقوى، بما يجعل **حرياتها** وحقوقها تمييزية منحازة الى الاقوى، مجتمعها معرّض

---

[36] عبد الله فهد النفيسي، حول الإسلام والديمقراطية، المجتمع، الكويت، 8 ربيع الأول 1404هـ.

[37] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، بيروت، دار المسيرة، 1979، ص 210.

للاضطرب والتقلب والتمزق،وحتى للتمرد والانتفاض، تتخبطها الأطماع وتحكمها شتى ضروب الخداع والغش والبطش طالما ليست هناك قيمة مطلقة تعلو إرادة الإنسان، فرداً كان أم طبقة أم شعباً، فلا أمن معها للضعيف سواء أكان أقلية داخل الشعب حيث إرادة الأغلبية تمثل مشروعية مقدسة لا مجال للقيام ضدها، أم كان شعباً آخر أعوزته أدوات القوة للوقوف في وجه خصمه، فليس أمامه إلا الخضوع أو الفناء وفق شريعة البقاء للأقوى، وإرادة المنتصر هي شريعة الحق(38).

ولأن الديمقراطية مفهوم إجمالي يتسع لأشد الأنظمة تناقضاً فإنه يعسر الحكم على نظام معين من خلال انتسابه إليه، الأمر الذي يفرض الوقوف طويلاً في فهم طبيعة أي نظام، عند ظروف نشأته وجملة القيم والأفكار والأدبيات والفنون والفلسفات الشائعة بين أهله حول الإنسان وعلاقاته، ثم تتبّع جميع المسالك الفردية والجماعية التي أفرزتها تلك القيم والأفكار والأدبيات في علاقة الناس بعضهم ببعض وعلاقاتهم مع الآخر، فليست العبرة بالأشكال الديمقراطية والإعلانات مثل إعلان سيادة الشعب وحقوق الإنسان ووجود تمثيل برلماني وأحزاب وانتخابات وأغلبية، فقد وجدت تلك الأشكال الديمقراطية ولا تزال موجودة في أعتى الديكتاتوريات، كما هو حاصل في بلاد كثيرة من مشرق الامة ومغبها مثل تونس ..، ولا تزال كثير من المظالم والفواحش، من مثل عدوان الشعوب على بعضها بالاحتلال أو الاستغلال، ومن مثل انتشار الفسوق والفساد والرشاوى والغش والضلال تستظل بظل الديمقراطية ونشرها، ولا تزال آثار عهود الاستعمار تطبع علاقات أعرق الديمقراطيات بالدول الضعيفة وبالخصوص مستعمراتها السابقة مثل جمعها لها تحت لافتة تذكّر بالماضي الاستعماري مثل مجموعة الكومنويلث ومجموعة الدول الفرنكفونية .

ولا يزال جهاز الديمقراطية المنفلت من قيم العدل والاخلاق يشرع للاحتلال وللضربات الوقائية والحروب الاستباقية ولتدمير توازنات الطبيعة بما يمثل تهديدا حقيقيا للحياة، فضلا عن التشريع للقمار ولتفكيك الاسرة بإشاعة إباحية بلغت حد التشريع للواط والوأد المعاصر (الإجهاض، تحديد النسل) والزواج المثلي، وفرض شروط مجحفة للتعامل مع الشعوب الضعيفة مستهترة بالأوضاع المأساوية التي تعيشها تلك الشعوب؟ أليس وجود حوالي ربع البشرية في حالة مجاعة يموت تحت وطأتها كل سنة عشرات الملايين معظمهم من الاطفال شاهداً صارخاً على فشل الديمقراطية المعاصرة وجهازها القانوني وخلفياتها الفكرية الإنسانية في تنمية الشعور الإنساني وإحلال كرامة الإنسان محلاً أسمى من الرفاه والمجد

(38) فلسفة دارون وهيغل ونيتشه واضحة في التبرير والتشريع للأقوياء في حكم الضعفاء وحالة السود والهنود في أمريكا، والمغاربة في فرنسا والمسلمين في اروبا عامة، وما يتعرض له شعبا فلسطين والعراق من إبادة على أيدي أنظمة تدعي الديمقراطية أو مؤيدة من طرف أنظمة ديمقراطية. هذه شواهد ناطقة بوجه لا إنساني للديمقراطية الغربية، ولكن هذا النقد جل ما ينتهي إليه أن هناك ديمقراطية ناقصة أو تعاني ضروباً من الخلل عميقة... ولكنها أفضل حالا في تعاملها مع شعوبها من الاستبداد الذي يطحن بعض بلاد العرب حيث تتحول الدولة إلى مجرد جهاز قمع معقد رهيب،تنين مدمّر.

القومي الذين تبذر فيهما المليارات في الديمقراطيات الغربية والشرقية؟ أليس بالقياس إلى هذا المأساة تتضاءل منجزات الديمقراطية المعاصرة وما وفرته اجهزتها في بلاد الغرب من حريات وحقوق، لإنسان الغرب وضمانات لمنع الجور مهما انطلقنا من وحدة مصير انسانيٍ، لم يعد ممكناً إلا أن يكون واحداً بفعل التطور التقني وثورة الاتصال، الأمر الذي يجعل العدوان لا على شعب بل على إنسان واحد عدواناً على البشرية كلها يهدد أمنها وسلامتها ما لم تنهض لوضع حد لذلك العدوان؟ إن موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطية: الانتخاب، البرلمان، الأغلبية، تعدد الأحزاب وحرية الصحافة بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية القومية والمادية، تلك التي فصلت بين الروح والجسد (فلسفة ديكارت) ثم تجاهلت الروح ووأدتها وحاربت الله وجاهدت جهاداً كبيراً لإحلال الإنسان محله، فلم يبق في الكون والإنسان غير المادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع وشرعة القوى. إن مصائب الإنسانية لا تكمن في النظام الديمقراطي أو تقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح وتشكل جهازاً صالحاً لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ونقل الشرعية من الشخص الحاكم الذي يعلن في صلافة مع لويس الرابع عشر، أو مع ديكتاتورين معاصرين أنا الحزب، أنا الدولة مستمدين الوحي من سلفهم فرعون" أنا ربكم الأعلى"النازعات،و ﴿ما أريكم إلا ما أرى﴾[39] نقلها من شخص الحاكم إلى مؤسسة للحكم منبثقة عن إرادة الشعب. نعم يمكن أن يعمل الجهاز الديمقراطي بنجاح في كبح الاستبداد والرق المعاصر لو تهيأت له فلسفة وقيم إنسانية صالحة تعترف بأبعاد الإنسان كلها، ومنها بعده الروحي والخلقي من حيث حاجته الدائمة إلى الخالق، وعدم قدرته على الاستقلال عنه إلا بالتفريط في إنسانيته وسموه. وكذا سائر أبعاد الإنسان الاجتماعية والإنسانية. إنه لابد من فلسفة تعترف للإنسان بكرامة تجنبه السقوط في هاوية الاستبداد من جهة وهاوية الرق من جهة أخرى[40]. وتعترف بكل أبعاده المادية والروحية والفردية والجماعية. ومهما أمعنا بحثاً عنها في الارث البشري الديني والفلسفي فلن نجد لهاصورة متكاملة خارج الاسلام ، إطاراً صالحاً لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها واختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظله. فما ينبغي إذن الإتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه حتى وإن يكن ذلك لحساب الديكتاتورية، فإن حرية منقوصة أو منفلتة خير من الاستبداد. وإن مجتمعنا محكوم بقانون ناقص أفضل من مجتمع قانونه إرادة الطغاة وأهواؤهم[41]. ونحن الإسلاميين نرفض بشدة فتاوى أنظمة الأقليات المستبدة التي بلغ بها

---

(39) القرآن الكريم، سورة غافر، الآية 29.

(40) مالك بَنبيّ، المصدر السابق.

(41) انظر بتوسع: فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، بيروت، دار القلم، 1961، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مقدمة ابن خلدون، 7 ج، بيروت، دار

الاستهتار بشعوبها وإيغالها في النفاق إلى حد إصدار الفتاوى بتحريم النظام الانتخابي بدعوى رفض الابتداع وتقليد الغرب! متغافلين أن الحكمة ضالة المؤمن، وأنه حيث المصلحة والعدل فثم شرع الله. وأن الديمقراطية آلية ممتازة لتجسيد الشورى في إطار قيم الإسلام، وأن جوهر دعوات المصلحين منذ قرنين هوتقييد سلطة الحاكم بالقانون، مما اعتبره المصلحونسرتقدم الغرب وتأخرنا.

وسنرى كيف يمكن للإسلام أن يستوعب النظام الديمقراطي الغربي، فيحفظ للمسلمين والبشرية إيجابيته في ما قدمه للفكر السياسي من إضافة حقيقة تتمثل في تحويل مبدأ الشورى الذي جاء به الإسلام، أي اشتراك الأمة في الحكم وانبثاقه عن إرادتها وقوامتها على حكامها وتحويله من مواعظ ومبادئ عامة إلى جهاز للحكم، مثلما فعل العقل الغربي مع تراثنا في الهندسة والجبر، إذ حولهما إلى تقنية منظورة، وذلك بعد من أبعاد الثورة العلمية والعبقرية الغربية: القدرة على تحويل الأفكار والقيم إلى آلات، فهل نرفض هذه التقنيات الصناعية والسياسية لمجرد أنها صنعت في الغرب؟ أم نقول هذه بضاعتنا ردت إلينا، والحكمة ضالة المؤمن... وحيث المصلحة فثم شرع الله.

ويمكن أن تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وواجب النصيحة أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية. إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثاً إنسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، فليست العلمانية مثلاً والقومية العنصرية وأولية قيم الربح واللذة والسيطرة والقوة النفعية، وفصل الدين عن الدولة وتأليه الإنسان، وهي من القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها، حتميات لازمة له بما هو جملة من التسويات الحسنة بين النخب كفيلة إذا تم الاتفاق على احترامها، بإدارة الشان العام إدارة شورية ديمقراطية تجعل القرار الذي يخص الجماعة لا ينفرد به دونها فرد أو افراد دون تفويض منها صحيح. فالامر لا يتعلق بمذهب فلسفي أو ديني بقدر ما هو جملة من قواعد وترتيبات عملية في إدارة الشان العام مثل التسليم بالسيادة الشعب مصدرا للحكم وبالمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات ومنها حق المشاركة في الشان العام ووجود هيئات للحكم منبثقة عن إرادة الشعب عبر انتخابات حرة، وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار، وحق الأقلية في المعارضة والسعي إلى الحكم بالوسائل السلمية نفسها، وكذا الحق في التعبير وفي التقاضي الىقضاء عادل مستقل وفصل السلطات...الخ. ليس في هذه الآليات، كما سنرى، ما يتناقض ضرورة مع قيم الإسلام، بل إن هذه تجد في الجهاز الديمقراطي للحكم أفضل وسيلة متاحة حتى الآن أسفر

الكتاب اللبناني، 1956-1959. قسم ابن خلدون أنظمة الحكم إلى ثلاثة: حكم الطبيعة، أي حكم الأقوى، وحكم العقل أي حكم الرجال الحكماء، وحكم الشرع وهو الخلافة عن الله. ويمكن إدراج الحكم الديمقراطي ضمن حكم العقل في هذا التصنيف.

عنها تطور العلوم والمعارف للتجسد والنزول من سماء المثاليات إلى واقع الناس، كما أن هذا الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان افضل وقود وخير طاقة وقوة توجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة، وتجنبه المزالق والوقوع في الكوارث التي انتهى إليها النظام الديمقراطي المعاصر،الذي بدا وكأنه هارب من الله بسبب ملابسات خاصة حفت بظروف نشأة الديمقراطية في البلاد الغربية، وحتى إذا اعتزت شكليا أحزاب للمسيحية فلا تكاد يبدو لذلك من أثر على سياساتها في كبح جماح الراسمال في تسخير الدولة لتعظيم ارباحه ولو من طريق تجويع مئات الملايين منالبشر وتدمير التوازنات الطبيعية المفضية الى أعاصير وكوارث مهلكة وشن الحروب الاستعمارية وتفقير البشرية وإشاعة الفواحش والأوبئة الفتاكة وتفكيك الأسرة والعلاقات الاجتماعية بما يسقط الفرد في العزلة القاتلة وأزمة الضمير وسيطرة الأقوياء على الضعفاء، وذلك مقابل ما يتردى فيه عالم التخلف، ومنه العالم الإسلامي من فوضى واستبداد وفقر وتدمير منظم للانسان والطبيعة والتراث. وإذا كان الجهاز الديمقراطي المذكور قد عمل في إطار القيم المسيحية فانتج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فأنتج الديمقراطيات الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية فأنتج الديمقراطية اليهودية،وفي سياق البوذية والهندوسية فأنتج ديمقراطيات هي الاعظم مثل الهند واليابان ..فهل مستحيل أن يعمل في إطار قيم الإسلام لينتج الديمقراطية الإسلامية؟ نحن مع هذا التوجه، ونرى فيه خيراً عظيماً لا لأمة الإسلام المكبلة بنير الاستبداد فحسب –وحتى ظلال الحكم الإسلامي مع استبعاد الجهاز الديمقراطي كما هي تجربة السودان وافغانستان لم تقدم للاسلام خيرا بقدر ما كانت كلاّ عليه- إنما للبشرية كلها،بما يجعل البديل الإسلامي ليس قطيعة مع الإرث الحضاري المعاصر وإنما امتدادا يحفظ خير ما في ذلك الإرث، ويتجاوز سلبياته المدمرة، كما هي سنة التطور (احتفاظ مع التجاوز)[42] وكما هو عمل النبي ﷺ متمم لعمل الأنبياء من قبله صلوات الله عليهم أجمعين."إنما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق"رواه مالك في الموطأ

[42] راشد الغنوشي، مقالات، باريس، دار الكروان، 1984.

الفصل الرابع:المبادئ الأساسية للحكم الإسلامي

أولاً: مقدمات:

مقدمة (1): في اعتبار السلطة في الإسلام ضرورة أو طبيعة اجتماعية ضرورية

لم يعد أحد من الدارسين ممن أتى الإسلام بقلب سليم بحثاً عن الحق، وقد توفر علي إلمام كاف بعلوم الإسلام وتجربته التاريخية، يساوره أدنى شك في الطبيعة الخاصة بالإسلام من حيث كونه نظاماً شاملاً للحياة، وأن الحقيقة في نظر الإسلام كما يؤكد محمد إقبال هي بعينها تبدو ديناً إذا نظرت إليها من ناحية، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى[43]. ولم يخرج عن هذا الإجماع من القدماء غير عالم واحد من المعتزلة وفرع صغير من فروع الخوارج، اعتبروا إقامة الإمام أو الدولة الإسلامية ليس واجباً دينياً، وإنما مصلحة شرعية يؤخذ بها بقدر الحاجة إليها، فإذا أمكن إقامة العدل من غير إمامة انتفت الحاجة إليها. أما في العصر الحديث، ونتيجة تأثير سيطرة الغرب على بلاد المسلمين، فقد برزت في الوسط التعليمي الغربي الذي أسسه المستعمرون مبادئ فصل الدين عن الدولة وتحميل الإسلام وسياساته مسؤولية الانحطاطوسيادة أنظمة الاسبداد، وحتى المعاهد الإسلامية التقليدية، لم تنج من تأثير الرياح الغربية فانطلقت منها بعض الأصوات الداعية إلى التفكير العلماني نفسه من مثل الشيخ المصري على عبد الرازق الذي كان لكتابه الإسلام وأصول الحكم في نهاية الربع الأول من هذا القرن شهرة كبيرة، وتدافعت الآراء حول ما تضمنه من نفي للدولة عن الإسلام، والتأكيد أن محمد ﷺ كسابقيه من الرسل، لم يكن غير مبلغ رسالة، وأن ما استحدث بعد ذلك من نظام الخلافة كان مجرد عمل اقتضه ظروف البيئة، ولا علاقة له بالدين، ولا يقتضيه[44]. لقد تدافعت مناكب المفكرين والعلماء حول الكتاب تأييداً ومناصرة وتأييدا أو نقضاً وتنديدا . ولم تلبث تلك الضجة حول الكتاب أن خبت وفقد الكتاب وهجه نتيجة حملة النقد العاتية التي قامت بها المؤسسات الدينية الرسمية ضد الكتاب وصاحبه، متعاونة في ذلك مع دعاة الحركة الإصلاحية ومفكريها الذين لم يكتفوا بنقد الكتاب وتسفيه الأدلة القائم عليها وتعرية الدوافع الكامنة وراءه، في ظرف اتسم بتمكن الغزو الغربي من الإجهاز على ما تبقى من الخلافة العثمانية، بل أضافوا إلى ذلك جهوداً إيجابية تمثلت في تكثيف الكتابة في النظام الإسلامي لتجلية خصوصياته بين الأنظمة وإبراز معالمه من ناحية، وبعث حركات وأحزاب إسلامية للدعوة إلى إعادة بناء الخلافة وإقامة

---

[43] محمد لإقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمه من الإنجليزية عباس محمود، راجعه عبد العزيز المراغي ومهدي علام، بيروت، دار أسيا، 1985.

[44] علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، ط 2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988، ومحمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، دار الشروق، 1989.

حكومات إسلامية من ناحية أخرى. وكانت جهود الدعوة الإسلامية في مصر منذ العشرينيات وما تلاها وسار على نهجها –على نحو أو آخر- من دعوات في معظم مناطق العالم الإسلامي، منذ ذلك التاريخ وحتى الآن متأثرة بدرجات مختلفة بتلك المعركة التي اندلعت نارها في العشرينيات بين حركات (لائكية ليبرالية، ماركسية، قومية...) تتخذ من دعوة علي عبد الرازق وخلفائه في مصر وتونس والهند.. سنداً لدعم إنفكاكها عن النص الإسلامي لحساب توثيق الصلة مع الغرب، وكانت أنظمة الحكم اللائكية ثمرتها، وبين حركات إسلامية تجاهد وسط محن متواصلة لتحرير الإسلام مما حاولت تلك الدعوات الائكية إلصاقه به من تأويلات مجافية لروحه التوحيدية الشمولية، مسعى محموم لتمسيحه بإفراغه من مضامينه التشريعية الاجتماعية السياسية، وكأن الاسلام لم يطبق خلال القرون المديدة و لم يصنع ملكا عظيما وحضارة زاهرة.

ورغم ما أثبته المحققون في تراث أساطين ذلك الجيل من المتغربين أمثال علي عبد الرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل ومحمد خالد.. من رجوع عما كانوا أشاعوا من آراء مؤكدين توبتهم وإنابتهم(تحقيقات محمد عمارة) إلا أن الدعوة استمرت وتجددت مع أجيال جديدة من المتغربين رغم حالة الاغتراب التي آلوا اليها إزاء صعود المد الاسلامي بما لم يبق لهم من سند غير مؤسسة الحكم الاستبدادي والتشجيع الدولي.ومن أبرز هؤلاء المؤولين الداعين الى علمنة الاسلام عبر استخدام آليات العلوم اللسانية الحديثة الجزائري محمد أركون والمصري محمد ناصر أبو زيد والتونسي عبد المجيد الشرفي.. ..والصراع في أعماقه دائر بين أنصار التبعية للغرب، وأنصار استقلال أمة العرب والإسلام ووحدتها وعزتها وتواصل حركة التحرر والاستقلال.

وكانت أهم الأدلة التي استند إليها دعاة الوصل بين الإسلام والسياسة هي:

أ- الدليل التاريخي:

ويتمثل في أن أحداً لم يعد قادراً على إنكار حقيقة أنه قد قام بعد الهجرة في المدينة مجتمع سياسي متميز مستقل برقعته الترابية وبنظامه القانوني الموحد وقيادته.. تربط أفراده وشائج ومواثيق وأهداف مشتركة، وأن ذلك المجتمع قد قام بكل وظائف الدولة من دفاع وقضاء، وإبرام معاهدات وابتعاث السفارات، وأنه ما كان أحد من بناة ذلك النظام يشك في طبيعته من حيث أن السلطة العليا فيه للتوجيه والتقنين هي لله ورسوله (الكتاب والسنة)، وأن المصادر العليا الأخرى للتقنين (الاجتهاد) إنما هي مصادر تابعة تعمل في إطار المرجعية والمشروعية العليا (الكتاب والسنة) أي الوحي ومقاصده.

ب- دليل الإجماع:

فلقد ثبت أن علماء المسلمين وعقلاءهم لم يساورهم في كل عصورهم ريب في ضرورة نصب الإمام "الحكم الإسلامي" لإنفاذ الشريعة وخدمتها، عملاً بقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فإذا كانت الأمة كافة مأمورة بإقامة الشريعة، وهي جملة النظام الإسلامي، وكانت إقامته لا يمكن أن تتم إلا في مجتمع سياسي مستقل بأرضه ونظامه وقيادته، مشبع قناعة بالشريعة وأصولها، فإن إقامة ذلك النظام "الحكومة الإسلامية" واجب شرعي تأثم الأمة كلها إن لم تبذل أقصى الجهد وتسترخص الأموال والأنفس لإقامته.

ويتأكد هذا الأصل بالنظر إلى الشريعة، من حيث شمول مضامينها حياة الناس الاقتصادية والاجتماعية والخلقية والسياسية، والعلاقات الدولية والعقوبات. ففي الشريعة أوامر عامة، كإقامة العدل والشورى والمساواة، وفيها شرائع تفصيلية تأمر بوسائل محددة لكفالة المحتاجين وتوزيع الثروة منعاً للتكديس... إلخ، وفيها أمر للأئمة بالعدل والشورى، وللأمة بالسمع والطاعة والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيها أوامر بمحاربة كل ضروب الفساد، وأومر بحماية الأمة من أعدائها وصيانة الإسلام والدفاع عن المسلمين، وتوفير حرية الاختيار للناس كافة، والتعريف بالإسلام وحمل رسالته، وفيها نظام مفصل للأسرة من محارم وزواج ونفقة وطلاق ومواريث ،وفيها نظام دولي ونظام للعقوبات، ونظام للتعليم، وفيها آداب وأخلاقيات ..الخ. فكيف يمكن لغير جاهل أو مدخول النية أن يخطر على باله أن ذلك كله ممكن التحقيق في إطار سياسي يقوم على مبادئ وأهداف معادية أو "محايدة" في علاقتها بالإسلام وعلى يد رجال لم تتشبع أرواحهم بقيمة؟ إن ذلك من أشنع ضلالات الملحدين وضحايا الغزو الفكري،إنه تلبيس إبليس والردة المعاصرة[45].

ج- الوظيفة الاجتماعية للسلطة في الاسلام:

ولا يعني التأكيد على ضرورة السلطة في الإسلام أو للإسلام كونها جزءاً منه، فليس في الإسلام أمر مباشر بإقامتها، ولكن عدم قيامها يأتي على كثير من الشرائع التي جاء بها الإسلام،إن لم يمثل تهديدا لكيانه

[45] للعلامة أبي الحسن الندوي رسالة صغيرة في هذا الشأن، عنوانها: ردة ولا أبا بكر لها، تونس. دار الراية. ـــ.مما ورد فيها: "إذ أن المرتدين كما هو معلوم لم يرفض الكثيرون منهم الجوانب العقائدية في الإسلام والشعائر التعبدية. وإنما كان رفضهم للجانب الاجتماعي السياسي المتمثل في الخضوع لسلطة مركزية، من وظائفها جباية الزكاة، حتى أن عمر بن الخطاب ذاته قد ارتبك في أمر قتالهم طالما أنهم مقرون بالعقيدة مقيمون للصلاة، غير أن الرؤية لدى أبي بكر كانت في غاية الوضوح: الزكاة كالصلاة تلازم العقيدة فمن أنكر هذه أنكر تلك.. {والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة" وأنهى بذلك الخليفة الراشد أول حركة تمرد "علماني" مسلح حملت السلاح لفرض أفكارها بالقوة. إن أبا بكر لم يقاتل في المرتدين حركة فكرية كان يمكن أن تواجه بمثلها وإنما قاتل حركة تمرد مسلح ضد السلطة الشرعية، راهنت على فرض التجزئة والجهالة نكوصا الى الجاهلية ليس في بعدها العقدي عودا الى عبادة الاوثان فقد انقرضت من حياة العرب الى الابد وإنما في بعدها الحضاري عودا الى حياة البداوة والفوضى والعصبية القبلية،إذ الاسلام دين وأمة ودولة وحضارة.

الحضاري، لأنه ما دام الاجتماع ضروريا لحياة البشر ورقيهم، وأنهم في اجتماعهم لا مناص لهم من سلطة تقيم العدل بينهم، وأن الإسلام هو شريعة لإقامة العدل، فإن هذه السلطة لا يخلو حالها إما أن تقوم على إنفاذ تلك الشريعة ومقاصدها والتمكين لها على كل صعيد،فتكون إسلامية، وإما أن تقوم على إنفاذ شريعة أخرى دافعة الاسلام وشرائعه الى الهامش،فتكون غير إسلامية. سمها إذن ما شئت إلا أن تُنسب إلى الإسلام... وبحكم طبائع الامور فإنها بمجرد تجاهلها الإسلام فضلاً عن محاربته، ستعمل بوعي –أو بدونه- في الاقل على تهميشه، بل ستضيق به ذرعا فتعمل على تشكيل مناخات نفسية وفكرية واجتماعية تحاصره تمهيداً لطرده.. الأمر الذي يفرض على الإسلام أن يقاوم أو يتوارى.قال الله تعالى:"ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه"، وكذا البناء الاجتماعي لا ينتظم أمره إلا بتوحد مرجعيته الفكرية والاجتماعية والسياسية.

إن السلطة بهذا التصور لئن لم تكن جزءاً من الإسلام، فهي وظيفة أساسية لقيامه، فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا ضمن المقاصد.. وقيامها تبعاً لذلك لا يحتاج إلى تنصيص من الشرع، لأن سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة... وإنما الذي احتاج إلى تنصيص وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها: إقامة العدل.. كالأمر بالشورى والمساواة وإشاعة الثروة بدل تركّزها، ومنع إيتاء الحكام الأموال يأكلونها بالباطل، وإلزام الأمة كلها، وخاصة علماءها بالحسبة على الحكام وإشاعة العلم، كل ذلك لإنتاج رأي عام يقظ يقوم بالرقابة العامة لحراسة الشريعة ضد كل انتهاك من الحكام والمحكومين من خلال الممارسة الدائمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دون حاجة الى مؤسسة تنطق باسم السماء، فليس في الاسلام شيء من ذلك، اللاهم غير الامة عبر علمائها وسائر مؤسسات مجتمعها الالي مثل نؤسسة الوقف العتيدة، فالى الامة وكلت الامانة"فليبلغ الشاهد منكم الغائب"(من خطبة الوداع.سيرة ابن هشام). وليس في الاسلام من سلطة بعد الوحي معصومة، غير الامةإذ يجتمع رأيها العام على أمر.

إن الإسلام لم يحتج إلى أمر بإقامة السلطة، لأن سنن الاجتماع تقتضي ضرورة قيام تلك الوظيفة عادلة أو ظالمة تماماً، كما هو الشأن مع سائر وظائف الحياة.. فلم يأمر الإسلام بالأكل والشرب والتنفس والراحة لأن الناس بطبيعتهم يفعلون ذلك، وإنما أحاط إشباع هذه الغرائز بجملة من القيم والتعاليم تجعل قيام تلك الوظائف بطريقة إيجابية تحفظ الحياة ورقيها، فمنع الإسراف والتقتير والبغي والاحتكار، كما أحاطها بجملة من الآداب تضفي على الأداء جمالاً.

وهذه النظرة إلى السلطة في الاسلام على أنها وظيفة اجتماعية لازمة، تمثل موقفاً وسطاً بين موقف الدهريين (اللائكين) نفاة هذه الوظيفة في الاسلام، وهم دعاة نشطون لتعطيلها مصادمين سنن الدين والاجتماع وإرادة شعوبنا، وبين طائفة من المسلمين ذهبوا في غلو، وإن اختلفت درجاته، إلى اعتبار

السلطة في الإسلام وظيفة دينية كالصلاة والصيام، قد نص عليها الوحي، كما نص على قائمة اسمية لمن يجب أن يتولاها بعد الرسول ﷺ، وأن الإيمان بتلك القائمة يمثل أصلاً من أصول الدين، أي على نفس مستوى الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، فليس للمسلمين إلا أن يسلموا بتلك القائمة تسليماً، وبذلك النظام الوراثي الذي اختلف دعاته أنفسهم في ترتيبه وتسلسله!![46]. وقد يجمح ببعضهم الوجد والحب لآل النبي ﷺ وهم أهل للحب، فتفلت منهم مثل هذه العبارات الوجدانية غير المقبولة وبالخصوص من مرجع ديني معتبر مثل الامام الخميني غفر الله له، إذ نصّ في "الحكومة الاسلامية: "إن أئمتنا قد بلغوا من القرب مبلغاً لم يصله نبي مرسل ولا ملك مغرب"[47]. وإنما الحق وميزان الاعتدال، ما ذهب إليه جمهور المسلمين قديماً وحديثاً، من أن السلطة وظيفة اجتماعية لحراسة الدين والدنيا، وأن القائمين عليها ليسوا إلا موظفين وخداماً عند الأمة[48]، "الدين أس والسلطان حارس"[49]. وهي بهذا الاعتبار، سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث المرجعية الفكرية وعلوية سيادة الشريعة نصوصا ومقاصد،على كل مرجعية أخرى في نظام له انتماء حقيقي للاسلام. أما ما تبقى،فهو تراث يؤخذ منه ومن كل تجربة انسانية على مقتضى الشرع الإلهي، أي بحسب ما نص عليه أو تضمنه، أو بحسب ما يوافقه أو بحسب ما لا يخالفه.فليس في الاسلام نص على كل تشريع يحتاجه الناس، و لم ينحصرالحق وما هو نافع في الاسلام.وحسب المشرع المسلم في غياب النص القطعي ورودا ودلالة أن

---

[46] اختلف الشيعة الإمامية عن الشيعة الزيدية والشيعة الاسماعيلية في ترتيب تلك القائمة في إفرادها، أعني قائمة الأوصياء خلفاء الرسول ﷺ.

[47] انظر: روح الله الموسوي الخميني" الحكومة الإسلامية" بيروت: مؤسسة الأعلمي 1389هـ) إن صحت الترجمة عنه رحمه الله وذلك دون بخس لبلائه في الذب عن الإسلام وبعث سلطانه السياسي بعد غيبة طويلة وإعادة الشيعة إلى الفعل التاريخي من خلال إحيائة فكرة ولاية الفقيه التي مثلت جسراً للتواصل مع جمهور الأمة الإسلامية (السنة)القائلين بالشورى مصدرا لشرعية الخلافة مقابل الوصية. وبذلك التقى الجميع حول إنبثاق الشرعية من الأمةمع ملاحظة أن فكرة ولاية الفقيه على أهميتها في تحرير صاحب السلطة من القداسة المعطلة للشورى هي من جهة ليست محل إجماع كل الشيعة ومن جهة أخرى تبقي على ظلال من العصمة تحوّم حول الولي الفقيه نائب المعصوم وبالخصوص إذا كان شخصية قوية التأثير، قد تجنح إلى تعطيل سلطات الأمة أو الانتقاص منها لتبرير الديكتاتورية والحال أن طبيعة السلطة في الإسلام لا تتفق مع هذا القدر من القداسة المضفاة على الأئمة، أيا كان مبرر تلك القداسة ونوع الطائفة، فالعبرة بالحقائق لا بالرسوم.

[48] إن الإمام وأن تلقب بلقب خليفة- وهو ليس اصطلاحا شرعيا ملزما، فالعبرة بالمحتوى لا بالشكل،ولذلك تعددت ألقاب الحكام في الاسلام- لم يكتس منصبه قداسة خاصة، وظلت الأمة وجماعتها هي المقدس ومناط الاستخلاف وهي المشروعية التأسيسية العليا. انظر: رضوان السيد (رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام) الاجتهاد، السنة 4 العدد 13 (خريف 1991).

[49] انظر: كتب السياسة الشرعية في تعريف الإمامة للماوردي ولأبي يعلى وابن تيمية من القدامى ومن المحدثين أعمال عبد القادر عودة وضياء الدين الريس وفتحي عثمان ومحمد سليم العوا والمودودي والقرضاوي غيرهم. أما عبارة الإمام الغزالي "الدين اس والسلطان حارس وما لا أساس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع" فقد وردت في: إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي.ط (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.)، ج 1، ص 16.

يجتهد متحريا العدل والمصلحة، فحيث العدل والمصلحة فثم شرع الله ، حسب القائمين على دولة الاسلام أن لا يصدر عنهم تشريع أو توجيه يتصادم والاحكام القطعية وهي قليلة جدا.

إن الدولة الإسلامية وسيلة لا غنى عنها –ما دام الإنسان اجتماعيا بطبعه، وأن الإسلام نظام شامل للحياة- لإيجاد بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد ممكن من أفرادها أن يعيشوا روحياً ومادياً في توافق مع القانون الفطري الذي أنزله الله عز وجل على قلب محمد رحمة للعالمين، ألا وهو الإسلام. إن الدولة الإسلامية ليست إلا الجهاز التنفيذي لتحقيق مثل الإسلام الأعلى في إيجاد أمة تقف نفسها على الخير والعدل، تحق الحق وتبطل الباطل في الأرض كلها[50] حتى تكون عبادة الله والتقرب إليه بالطاعات وفعل الخيرات وإقامة العدل أمراً مرغوباً ميسوراً مجزياً.. ومحادّته بانتهاك الحرمات وإشاعة الشرور واقتراف المظالم أموراً بغيضة عسيرة مرهوبة، في المستوى الاجتماعي على الأقل.

إن تصور إتاحة الفرصة أمام أكبر قدر ممكن من الناس لتحقيق المثل الإسلامي الأعلى في العدل والإحسان والتقوى، والتعاون والوحدة، دون قيام سلطة إسلامية وترك الجهاد السياسي من أجل إقامة تلك السلطة والذب عن أرواح المسلمين ومجتمعاتهم وديارهم لحمايتهم من أن يفتنوا، والاطمئنان إلى أن أمة الإسلام بخير ما حافظت على بعض الشعائر المعزولة عن واقع الحياة وأنظمتها، هو من جهة أولى انحراف شنيع عن جوهر الإسلام التوحيدي وفرض التمسيح عليه ووقوع في الضلال والإثم المبين، وهو من جهة أخرى استسلام لأعداء الإسلام، وتأييد لاستمرار الهزيمة والتجزئة والتبعية والهوان والضياع الأبدي لفلسطين وإيكال الإسلام لمصيره[51]والنكوص عن حمل الامانة التي أؤتمنت عليها الامة"أن أقيموا الدين"الشورى

من أجل ذلك كان الرفض بل الثورة على دولة الغلبة والقهر والتجزئةوالتبعية والنهب،المتمردة في الآن عن العباد وعن رب العباد،الكهنوت الجديد" التي عاشت أمتنا في ظلها أشنع المذلة والتخلف، وكان العمل الدائب الفردي والجماعي، واسترخاص الأموال والأنفس في سبيل إقامة دولة الإسلام بالطرق الشرعية، واجبا شرعيا ومصلحة وطنية وإنسانية واستراتيجية. إنه ما ظل هذا الواجب معطلاً، فستظل الأمة والإنسانية محرومة من بركات الإسلام وثمار حضارته في الدنيا والأخرى: العدل والحرية والوحدة والأمن والتقدم والسلام العالمي والنعيم المقيم في الدارين، فضلاً عن أن حركة الإسلام المعاصرة ليست في بعدها السياسي الاستراتيجي إلا امتداداً واستئنافاً لحركات التحرر والاستقلال في أمتنا، لتحقيق ما فشلت فيه

---

[50] انظر: محمد اسد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمود ماضي، (بيروت: دار العلم للملاين 1975) ص 70-72.

[51] ولقد ظهر سافراً عجز الأمة ويتمها في ظل دولة التجزئة والعلمنة إزاء مآسي المسلمين في البوسنة وبورما والصومال وفلسطين.وكان يمكن ان يكون افدح لولا ما يعتمل في الامة من صحوة عارمة فجرت انتفاضات رائعة وحركات مقاومة اسطورية احيانا نجحت في تشكيل ميزان قوة مع أعداء متفوقين بل مع قوى عظمى لا تزال تناوشها وتكيل لها الضربات حتى ولّت الادبار..لبنان ،غزة.

الجولة السابقة من استقلال ثقافي وتنمية ووحدة وعدل وشورى وتحرير بقية الأجزاء المحتلة من دار الاسلام وبالخصوص فلسطين. ثم إن حركة الاسلام المعاصرة هي في القلب من القوى التحررية المتصدية للطغيان العولمي تدميرا للطبيعة ولثقافات الشعوب ونهبا لأقواتهم واغتيالا للابعاد الروحية والخلقية للانسانية، وهي أكثر من كونها "صوت الجنوب"حسب تعبير المفكر الفرنسي فرانسوا بورغات إلا بمعنى أنها صوت المستضعفين والضمائر الحرة في الشمال والجنوب.

المقدمة(2)

"مقومات الدولة الإسلامية في المدينة":

إن الدولة الإسلامية كما تجسدت في المدينة على عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين من حيث الشكل تتوفر على جميع العناصر التي تتوفر عليها كل دولة وهي الشعب "الأمة وإقليم، وسلطة، ونظام قانوني. وقد حدد دستور المدينة "الصحيفة" بشكل دقيق الفئات التي تتكون منها هذه الدولة من مسلمين ويهود ومشركين، وقد نص عليها الدستور قبيلة قبيلة كما نص على حقوقم وواجباتهم باعتبارهم مواطنين يكونون علىاختلاف معتقداتهم أمة من دون الناس الأمة الاسلامية في بعدها السياسي،وأرسوا أساسا صلبا لحضارة اسلامية شاركت فيها مئات الشعوب والقبائل منتمين الى ديانات مختلفة استجابة للنداء الالهي:ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم"الحجرات.ذلك هو شعب الدولة.

أما الإقليم فهو المدينة "يثرب" موطن الدولة الإسلامية الأولى، وقد قام رئيس الدولة بوضع علامات تبين حدود الدولة وجعلها حرماً آمناً، مشعراً المتنقلين منها وإليها بأن كياناً سياسياً جديداً قد ولد[52]. كما حددت الصحيفة موضع السلطة في الدولة الإسلامية من أجل تنظيم أمور الشعب والأمة، ونصت كذلك على النظام القانوني الذي يخضع له الجميع المتمثل في الشريعة التي هي مرد نزاع.

وأكدت الصحيفة واجب التناصر والمساواة بين جميع الفئات المشتركة في الدولة والدفاع المشترك عن حدود الدولة ومنع الولاء لأعدائها، والتكافل داخل كل فئة من تلك الفئات ومنع العدوان مطلقاً.. وحرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية.

---

[52] انظر الوثائق السياسية :د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط 3 مزيدة ومنقحة (بيروت: دار الإرشاد، 1969)، ومعروف الدواليبي، الدولة والسلطة في الإسلام، ورقة قدمت إلى: رؤيا الإسلام الخلقية والسياسية (ندوة اليونسكو). ولقد أورد بن هشام في السيرة نص الوثيقة أو الصحيفة. انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية (بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

وتعد هذه الوثيقة الدستورية المكتوبة التي كانت من أول إنجازات النبي ﷺ في المدينة، لدى المطلعين عليها من فقهاء القانون الدستوري، دستورياً لا مثيل له في تاريخ القانون الدستوري، جديراً بمزيد من الاهتمام والدراسة، خاصة، وقد تعرضت الصحيفة لبعض المشكلات العويصة مثل مشكلة المواطنة في مجتمع متعدد المذاهب والمعتقدات –فاعترفت للجميع دون استثناء بحق المواطنة وأن جميعهم يكونون "أمة من دون الناس" وهي الأمة السياسية والحضارية التي يشترك أفرادها في الإرادة المشتركة في التعايش السلمي والولاء للدولة والدفاع عنها- والتي تتعايش داخلها منتمون لعقائد متعددة: أمة يهود، وأمة الإسلام... الخ. ولا شك أنه وقد عددت الصحيفة جميع الفئات العقائدية المتكونة منها يثرب، ما كانت لتستثني فئات أخرى ذات عقائد أخرى ارتضى أهلها الدخول في هذا العقد لو كانت موجودة، فليس هناك موجب لاستثنائهم. لقد وضعت الصحيفة الاسس الضرورية لفضاء سياسي وحضاري مفتوح سيمتد في أرجاء المعمورة محتضنا كل ما سيلاقي في طريقه من شعوب وحضارات وديانات وقبائل لم يضق بواحد منها فاسحا المجال أمامها للانخراط في هذا الفضاء والاسهام بابداعاته فيه، ولم يسجل على هذا المشروع قط ممارسة استئصالية لمجموعة عرقية أو دينية،فالذمة أي جنسية الدولة المسلمة تعطى حتى لعابد وثن حسب الفقيه الكبير ابن عبد البر،الأمر الذي يقطع بوجود مفهوم واضح للمواطنة في تلك الدولة يتكون من الاشتراك في الإقليم مع إرادة العيش المشترك والنهوض بما يترتب عن ذلك من حقوق وواجبات، ومن عنصر عقائدي هو الذي يضفي على تلك الدولة صبغتها المذهبية ويزودها بالقاعدة أو الفكرة القانونية التي تقوم عليها وبالشريعة المنظمة إياها وهي العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية. فحسب هذا التصور الذي قدمته الصحيفة ونصوص القرآن لمفهوم المواطنة في هذه الدولة، وعلى الرغم من أهمية العقيدة والشريعة في تأسيس تلك الدولة وتنظيماتها، فإنه لا يتمتع بحق المواطنة فيها إلا من كان مقيماً على أرضها مسلماً كان أو غير مسلم.

إن المواطنة متاحة لكل من طلبها فالتحق بإقليم الدولة وأدى الذي عليه... أما الذين رفضوا ذلك –وإن كانوا مسلمين- فليس على الدولة من ولايتهم من شيء إلا أن يلتحقوا بها. أما إذا آثروا الإقامة في إقليم خارج الدولة فهم وإن كانوا جزء من الأمة العقيدية فهم خارج الأمة السياسية. قال تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا.وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾[53].

---

[53] القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 72. انظر في تفسير هذه الآية:

Abu-Al Ala Al-Maoududi, Towards Understanding the Quran, Translated and edited by Zafar Isaq Ansari (U.K.: Islamic Foundation), Vol. III, p/ 172.

وهذا الوضوح الذي قدمه دستور المدينة يدحض ما ذهب إليه بعض المستشرقين وتبعهم بعض رجال القانون الدستوري عندنا، فذهب أحدهم إلى "أن الأمة ليس لها كيان واضح ملموس وإنما هي تصور غامض، ولذلك فإن هذه الأمة لا يمكن أن تكون لها إرادة ولا تعبر مباشرة عن نفسها وإنما الذي يعبر عنها هو فئة الارستقراطية التي تحتكر السلطة والعلم[54].

مقدمة (3): **أساس الحكومة الإسلامية**

إن أنظمة الحكم لا تتمايز مؤسساتها السياسية والقانونية التي تدار من خلالها السلطات وتتخذ القرارات، رغم أهمية ذلك، بقدر ما تتمايز بنوع الأفكار والعقائد والقيم والقواعد التشريعية الرئيسية التي تمثل مضمون نظام معين وروحه العامة وتشكلا الشخصية الفردية والعلاقات الجماعية لمؤسسي ذلك النظام وتصوراته عما هو عدل وحق وخير وعما هو ظلم وباطل وشر.. وعما يجعل هذا العمل خيراً أو شراً عدلاً أو ظلما، حقاً أو باطلاً. إنه بخير كبير عناء، يمكن نقل مؤسسات نظام معين من أمة إلى أخرى أما نقل الروح العامة ونظام الأفكار وروح التشريع فأمر عسير، ولن يعمل نظام بنجاح دون روحه العامة.. وذلك مرد خواء المؤسسات الغربية وفشلها في أن تؤتى خارج إطارها التاريخي والثقافي حتى تلك الثمار الضئيلة التي أتتها داخل ذلك الإطار. لقد سبق وأكدنا أن الديمقراطية، مثلاً، ليست مجرد إعلان دستوري للحقوق الإنسان وانتقال السلطة إلى الشعب واعتماد أسلوب الانتخاب في قيام السلطة التنفيذية والتشريعية... فكم من إعلانات ولا ديمقراطية... بقدر ما هي تقدير معين للإنسان وللكون وللحياة تقديراً يرسخ كرامة الإنسان وحريته وينأى به عن السقوط في هاوية الرق أو الاستبداد[55].

ولا شك أن حسنات النظام الديمقراطي إنما تعود إلى إيجابيات ذلك التصور الإنساني "هيومانست" الذي قدمته فلسفة عصر النهضة والإصلاح الديني، وأن قصوره في تحقيق التوازن في شخصية الفرد بين مطالبه الروحية والمادية، وفي تحقيق التوازن بين مصالح الفرد والجماعة وبين مصالح الشعوب القوية والضعيفة، وإيجاد السلام والتعاون بينها بدل الاستغلال والتسلط، إنما يعود إلى تصور تلك الفلسفة سواء في صيغتها الإصلاحية الدينية التي قامت على الفصل بين العقل والروح، والروح والمادة، والدين والحياة، وعلى توزيع السلطة بين الله وقيصر؛ أو في صيغتها الفكرية التنويرية التي ألّهت العقل وخلقت ديناً مادياً فردياً، لئن أطلق العقل من عقاله يجوب الآفاق ويستكمل مسيرة المعرفة ليوظفها في كثير من الأحيان توظيفاً

---

(54) انظر:مجلة ,no. 12, 1980 le Pouvoirs نقلاً عن: الدواليبي، الدولة والسلطة في الإسلام، ص 8. وقد جاء رده على عياض بن عاشور ضمن رده على المستشرق اليهودي زارتمان Zartman في السياق التالي: "ويأتي بعد وليام زارتمان الأستاذ عياض بن عاشور من تونس، وكنت أحسب أنني سأجد في كلمته ما يصحح مزاعم زارتمان وإذا به يشرب معه في نفس الكأس".

(55) مالك بن نبي، الإسلام والديمقراطية، المصدر السابق مطبعة قرطاج: تونس، 1983).

إبليسياً في إشباع أهواء التسلط والمتعة والآثمة... فقد أطلق في الآن ذاته الغرائز المحمومةً دون ضابط ولا رادع.. أو في صيغتعا المادية الماركسية أو النازية التي كفرت بالله والكنيسة والحرية لتحل محلها آلهة جديدة هي الإنتاج الطبقة والحزب والزعيم والدولة.. وتنصب كنيسة جديدة هي قيادة الحزب و"بابا جديد هو رئيس الحزب.. إنه في كل الأحوال –سمه ما شئت.. نابليون، أو هتلتر، أو موسليني، أو لينين، أو ستالين، أو ريغان أو بوش- إنه في كل الأحوال رمز التسلط الداخلي أو الخارجي والثمرة الطبيعية للإنسان المتمرد على الله الطامح للحلول محله قد تستعيد البشرية في ظله يوماً سعادة المخدر المخمور لتشقى دهراً وقد تعرف الابتسامة طريقها في ظله إلى فرد أو آحاد أو حتى شعب لينوح مئات الملايين.. قد تضيء أسلاكه بعض الطرقات لتمتلي القلوب ظلمة وتعاسة.. قد تعبر نفاثاته القارات وصلاً لتغير عليه نفاثاته وصواريخه الناقلة للدمار قطيعة محققة.. إنه النبات المسموم الذي تحدث عنه القرآن ﴿كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد﴾[56]، أو هو شجرة الزقوم التي ولئن كثرت ثمارها وأزينت فما تزيد الجائعين إلى عذاباً ونكداً.

إنه، إذا كانت الفكرة المركزية في الحضارة الغربية وحكوماتها الإنسان المقطوع عن الله أو المتمرد على الله بديلاً من الفكرة المركزية في حضارة القرون الوسطى الأوربية وفي حضارات الشرق الأقصى الإنسان الفاني في الله من خلال عبوديته للكنيسة ورجال الدين وانصرافه عن حياة الصراع والكدح، فإن الفكرة المركزية في الحضارة الإسلامية –ومنها الحكومة الإسلامية من حيث أنها أداة رئيسية من أدوات تلك الحضارة- هي الإنسان المستخلف عن الله.. هذا الكائن المكرم بالعقل والإرادة والحرية والمسؤولية.. الذي أوكل إليه خالقه مهمة عمارة الأرض واكتشاف طاقاته وتسخيرها لتحقيق الخير والحق والمساواة والعدل والحرية والمعرفة والثورة للجميع وفق الضوابط والمناهج والقيم والعقائد التي جاء بها أرسل عوناً من الله ورحمة لهذا المخلوق حتى يحقق هذا المخلوق بإرادته واختياره سنن الله في حياته كما تحققت تلك السنن لدى الكائنات جبلى وغريزة، فيحقق هذا المخلوق بالعلم والحرية والجهاد التناغم مع الأكوان كلها تسبيحاً وصلاحاً وارتقاء، فيكون بحق سيدها، أو يستلسم لدوافع الهوى والشيطان فيرتكز في هوة الطغيان أو درك الرق، فيسعى في الأرض فساداً أو إفساداً أو مذلة وهواناً فيشقى في الدنيا وعذاب الآخرة أشق، أو ينجح في الابتلاء والتحدي فتكون له جنتان ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ الرحمن 46. فما هو أكبره من تحدي وأخطره من رهان!

إنه نظرية الاستخلاف، وهي الركن الأساسي في الفلسفة الإسلامية السياسي، تتضمن:

---

[56] القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية 20.

- الاعتراف بوحدانية الله وأنه، سبحانه، رب كل شيء ومليكه والحاكم بغير معقب ولا شريك، وإن قانونه يعلو كل قانون.

- إن الإنسان كائن مكرم بالعقل والحرية والمسؤولية والرسالة، قد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم، حقوقاً لا سلطان لأحد عليها ويحمل تكاليف لا إنفكاك له منها وهي في جملتها تشكل عهداً أو عقداً: أن يعبد الله لا يشرك به أحد وفق شريعته، وأنه إن فعل ذلك استحق من ربه بركات الرضوان والفوز في الدنيا والآخرة. وإذا كانت خلاصة النتيجة الأولى لعقد الاستخلاف من الناحية الدستورية علو سلطان الشريعة عن كل سلطان آخر، بما تضمنته من عقائد وشعائر وأخلاق ونظم هي في حقيقته جملة من القواعد القانونية العامة وبعض التفصيلات تمثل في مجموعها "الإطار القانوني والعقائدي والأخلاقي للدولة الإسلامية يمكن إجماله في كلمة واحدة النص، أي نص الوحي –كتاباً وسنة- قطعي الورود والدلالة.. وهي الدستور الأعلى للدولة الإسلامية فإن خلاصة النتيجة الثانية لوثيقة الاستخلاف من الناحية الدستورية أي في التنظيم العام للحكومة الإسلامية تتلخص في كلمة واحدة هي الشورى فالنص والشورى أو العقل أو الالتزام والحرية "شريعة الله وشورى الناس"[57]، سلطان الله، وسلطة الأمة وهي منه مستمدة. هما المبدآن الرئيسان اللذان تتأسس عليهما الدولة الإسلامية وهما ثمرتان لازمتان لنظرية الاستخلاف، الركن الأساسي للعقيدة السياسية فماذا يتفرع من تفاصيل القانون الدستوري عن كل منهما؟'.

ثانياً: مبادئ الدولة الإسلامية

إن الدول وإن تشابهت أشكالها من حيث مؤسساتها الدستورية، تظل مختلفة متمايزة حد التناقض والتصادم بحسب نوع المبادئ التي تبنى عليها والأهداف التي قامت لتحقيقها. وإذا كان مبدأ الشيء، لغوياً هو قواعده الأساسية التي يقوم عليها ولا يخرج عنها[58]، فما المبادئ التي قامت عليها دولة الإسلام وينبغي أن تقوم عليها أبداً وتنعدم بانعدامها؟

لقد قدمنا أن الدولة الغربية الحديثة تفخر بأنها قد سبقت إلى تحرير مفهوم الحكم من الاستبداد عن طريق اعتماد مبدأي الشرعية: أي خضوع الدولة للقانون، وسيادة الشعب أي اعتباره مصدراً للقانون. فتم بذلك انتقال سلطة المجتمع السياسية من حالة القوة الخام إلى القوة المنظمة ومن حكم الفرد إلى حكم

---

[57] فهمي هويدي، القرآن والسلطان (القاهرة، بيروت: دار الشروق)، وعبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين العقل والنص (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988).

[58] انظر مادة بدأ في: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (طهران: المكتبة العلمية، [د. ت.]).

القانون[59]. ولقد رأينا مدى مصداقية هذا الإدعاء كمقدمة للحديث عن مبادئ وأسس الدولة الإسلامية التي قد أجملناها في أساسين هما: النص والشورى أو الله جل جلاله والامة أو الوحي والعقل [60].

1- النص:

فما المقصود بالنص؟ ومدى سلطانه على الدولة الإسلامية؟ وما موقع الأمة منه؟

- في القرآن الكريم: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾[61]، ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾[62]، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[63]، ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾[64]، ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾[65]، ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ذلك خيراً وأحسن تأويلاً﴾[66].

- وفي الحديث: [تركت فيكم ما أن تمستكم به لن تضلوا أبدا: كتاب الله وسنة نبيه] [67].

- وفي الحديث أيضاً: [لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته[68] يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به ونهيت عنه فيقول لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه] وفي رواية [ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه] [69].

---

[59] محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، في: مناهج المستشرقين (القاهرة: جامعة الدول العربية، [د. ت.]،) ص 124.

[60] يقول الشهيد عبد القادر عودة: "ونظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو الحكم القائم على دعامتين: إحداهما طاعة الله واجتناب نواهيه، والثانية: الشورى أي أن يكون أمر الناس شورى بينهم، فإذا قام الحكم على هاتين الدعامتين فهو حكم إسلامي خالص وليسمّ بعد ذلك: الخلافة أوالإمامة أوالملك... فكل هذه تسميات لا غبار عليها. أما إذا قام الحكم على غير هاتين الدعامتين فهو حكم لا ينسب للإسلام". انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة)، ص 77.

[61] القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 10.

[62] المصدر، نفسه سورة محمد، الآية 33.

[63] المصدر، نفسه سورة المائدة، الآية 44.

[64] المصدر، نفسه سورة النساء، الآية 65.

[65] المصدر، نفسه سورة المائدة، الآية 50.

[66] المصدر، نفسه سورة النساء الآية 59.

[67] أبو عبد الله مالك بن عمرو بن أنس، الموطأ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])

[68] كلامه عن البلادة وسوء الفهم الناشتين عن الجهل والحماقة من سعة العيش الذي هم فيه. وغاية المأمول، نقلاً عن: سعدي أبو حبيب، دارسة في منهاج الإسلام السياسي (بيروت: [د. ت.])، ص 469.

[69] الروايتان عن أبي داود.

وفي سنن الترمذي والدارمي ورد في فضائل القرآن عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: [إنها ستكون فتنة] قلت: وما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: [كتاب الله عز وجل، فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما كان بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى العزة من غيره أضله الله، هو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تلتبس فيه الألسن ولا تشبع منه العلماء ولا يخلق على طول الرد ولا تنقضي عجائبه، وهو الذي لم تلبث الجن إذا سمعت أن قالوا سمعنا قرآناً عجباً. من قال به صدق، ومن عمل به أجر ومن حكم به عدل ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم][70].

دلالة النصوص المتقدمة واضحة في تأكيد: أن في الإسلام أصولاً للحكم صادرةً عن الله، نطقت بها أو تضمنتها نصوص القرآن والسنة.. وأن الاحتكام إليها والتسليم بها ليس واجبا وحسب بل هو حدّ فاصل بين الإيمان والكفر.. على اعتبار ذلك أثرا مباشرا للاعتقاد الإسلامي بأن الله خالق كل شيء وأنه مالك الملك بلا منازع وأنه الاعلم بما يصلح عباده، وأن الإنسان ليس صاحب حق أصيل على نفسه أو على غيره وإنما هو مُستخلف أو وكيل. فهو ليس صاحب الأمر والسلطة العليا التي لا تنازعها سلطة وإنما هو صاحب حق في سلطة محكومة بسلطة التشريع الأعلى الصادرة عن الله[71]. فليس أمامه إلا أن يجتهد في مرضاة ربه وعبادته وفق ما جاء في ميثاق الاستخلاف كما ورد في الوحي كتابا وسنة، فينسلك في صف المؤمنين، أو يرفض ذلك فهو في عداد الفاسقين أو الظالمين أو الكافرين: "إن المسألة مسألة إيمان وكفر أو إسلام وجاهلية أو شرع وهوى، وإنه لا وسط في هذا الأمر ولا هدنة ولا صلح، فالمؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزل الله لا يحرفون منه حرفاً ولا يبدلون منه شيئاً، والكافرون الظالمون الفاسقون هم الذين لا يحكمون بما أنزل الله... وإنه إما أن يكون الحاكم قائمين على شريعة الله كاملة فهم في نطاق الإيمان، وإما أن يكونوا قائمين على شريعة أخرى مما لم يأذن به الله فهم الكافرون الظالمون الفاسقون... وأن الناس إما أن يقبلوا من الحكام والقضاة حكم الله فهم مؤمنون وإلا فما هم بالمؤمنين ولا وسط بين هذا الطريق أو ذاك. فالله رب الناس يعلم ما يصلح الناس ويضع شرائعه لتحقيق مصالح الناس الحقيقية"[72].هذا ما ذهب اليه سيد قطب وهو موقف قديم للخوارج متفرع من حكمهم في مرتكب الكبيرة بالكفر ، وهو ما خالفهم فيه جمهور الفقهاء والمفسرين. نقل الزمخشري في تفسيره عن ابن عباس " من جحد حكم الله كفر ، ومن لم يحكم به وهو مقر فهو ظالم فاسق" وهو جمهور أهل السنة(الكشاف

---

(70) هناك ضعف في سند الحديث.

(71) صبحي عبده سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي (القاهرة: جامعة القاهرة، 1985)، ص 70-71.

(72) سيد قطب، في ظلال القرآن، ط 9 (القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1980)، ج 2، ص 888.

ص671-.دار احياء التراث العربي ط2)ف"التكفير هو لمن استحل الحكم بغير ما أنزل الله ، وهو مخطئ مذنب ، فهو مقصر فاسق مؤاخذ على رضاه بالحكم بغير ما أنزل الله"وهبة الزحيلي.التفسير المنير ص207ج6زدار الفكرط11411)هذا إذا كان الامر يتعلق بأفراد مالوا مع الهوى والمصلحة عن حكم الله فاحتكموا لغير الله دون جحود له ولا استنقاص من شأنه ولا تفضيل لحكم غيره فهي معصية وإثم ."وأعظم منه _ كما نص الشيخ الطاهر ابن عاشور في تفسير هذه الآيات-إلزام الناس بالحكم بغير ما أنزل الله من ولاة الامور، وهو مراتب متفاوتة ، وبعضها قد يلزمه لا زم الردة إن دل على استخفاف أو تخطءة لحكم الله"التحرير والتنويرص212ج7ط.الدار التونسية للنشر

أ- جدل تجاوز الزمن:

ولا اعتبار كبيراً للخلاف الذي نشب في مراحل عابرة في مسيرة أمة الاسلام غلبت فيها الى حين فتنة أنظمة علمانية خلفها وراءه الاحتلال الغربي وفرضت بالعسف تهميش شرائع الاسلام وإقصاءها عن شؤون الحكم ، ما جعلنا، لسنا بصدد حالة زلة فردية أو ضعف بشري تظل معه القاعدة الشرعية قائمة في نفس المؤمن موقرة، ولكنه بسبب شهوة أو إكراه أو غفلة ينحرف عن العمل بمقتضاها. فمما لا ريب فيه أن ذلك لا يخرج بالمؤمن عن دائرة الإيمان، إذ الإسلام لا يخاطب ملائكة، وإنما يخاطب بشراً ضعيفاً مركباً من شهوات واندفاعات متجاورة مع النفحة الإلهية.. فما يعقل أن ننتظر من الناس العصمة فلا تزل لهم قدم. لا، نحن هنا في كثير من الأحيان بصدد ظاهرة أخطر هي تمرد عن سلطة الشريعة.. بناءاً على تصور آخر للكون وللإنسان وللحياة يقوم على استقلالية الإنسان عن خالقه "التصور اللائكي" الدهري.. وعلى موقف مبدئي من شريعة الإسلام على أنها، كغيرها، جاءت لتلبي حاجيات مرحلة وظروف معينة قد مضت وتجاوزتها حركية الحياة وتطورات العلوم، ما سيتوجب بحسبها هؤلاء إجراء تعديلات كبرى عليها لا تستبقي منها غير ما هو صالح!! جل ما يمكن هؤلاء تقديمه من تنازل للإسلام القبول مبدئياً بإمكان الاستفادة منه باعتباره مجرد تراث. وقد يمضي هولاء أبعد من ذلك الى الدعوة الى مناهج بديلة لأصول التفسير تنتهي الى إفراغ الاسلام من شرائعه، بنوع من التمسيح له على غرار ما تم من اصلاح ديني أخضع المسيحية لمنطق الحداثة والعلمنة، بما يجعل النموذج الغربي في المحصلى والنموذج الاسنى للتحضر الذي ينبغي أن تؤسس عليه وتصاغ في ضوئه كل قيمنا وشرائعنا ، وهو ما يتصادم بالكامل مع ما تدعو اليه حركات الاسلام التي وإن لم ترفض اقتباس كل ما هو نافع من أي حضارة إلا

أنها تصر أن يتم ذلك وفق مقاييس الاسلام وسيادته العليا .. وأنه لا مناص لكل التصورات المخالفة في المجتمعات الاسلامية من أن تعدّل نفسها على ضوء ذلك الأنموذج[73]

ومع مثل هذه الخلفيات العلمانية الضائقة ذرعا بشرائع الاسلام والمصممة على رفضها او تعديلها مما لم يعرف له تاريخ الاسلام نظيرا في مدرسة من مدارس الاسلام ما يبقى وجه لسحب جدل قديم في ظروف أخرى حول الحكم على مرتكب المخالفات الشرعية، أهو مؤمن أم كافر، سحبها على هذا الواقع السياسي والثقافي والاجتماعي لأنظم حكم وتفكير قائمة على الولاء الفكري والسياسي للمجتمعات الغربية؟! إنه الاستلاب أو القطيعة أو الاغتراب عن الواقع الذي يعيشه بعض معاصرينا من المسلمين الطيبين، ودعك من غيرهم تجار الدين... إن أولئك الطيبين لا يزالون مشدودين إلى التراث يجترون جدلياته ويسحبونها على واقع مخالف.. الأمر الذي يُحدث في تصوراتهم حول الإسلام والواقع ومنهاج التغيير ارتباكات خطيرة.. كثيراً ما يتحولون معها إلى جزء من القوى المحافظة على هذا الواقع السلطوي التبعي المريض والدفاع عنه وصد كتاب الله أن يعمل عمله في تقويض أركان ذلك الواقع السلطوي المصادم للشريعة في أسسه وفروعه، فضلاً عما يدخل ذلك من ارتباك على مشاعر الجماهير ومواقفها تجاه أنظمة حكم فاقدة للشرعية الشعبية والدينية، فتدرج خطأ ضمن مفاهيم القرآن للحكم مثل مفهوم "أولو الأمر" وما يجب للأمة في حقهم، لأنهم في كل الأحوال مجرد عصاة..!! بينما هم منخلعون من الشرعية الشعبية لأنهم متسلطون، ومن الشرعية الدينية لأنهم منافقون.. ولو كانوا حكاماً دقراطيين ولو كانوا علمانيين لكان قيام علاقات تعايش على أساس مبدأ المواطنة ممكنة، ولكان الخطب معهم أيسر، وذلك على فرض إمكان فصل الديمقراطية عن الإسلامية في البلاد الإسلامية.

ب- النص أساس الشرعية

واضح إذن أن المصدر الأول والأساسي لشرعية كل حاكم في النظرية السياسية الإسلامية إنما يُستمد من قبوله الكامل الاحتكام إلى شرع الله بلا أدنى منازعة ولا رغبة في مشاركة[74]. قال الراغب في مفرداته:

---

[73] إن الوزير التونسي السالق للتعليم:محمد الشرفي، كان واضحاً في ندوته الصحفية التي وضع فيها الأسس التي أرسى عليها برنامج التربي الدينية وسائر البرامج، مؤكداً الميثاق الوطني والإعلان العالمي لحقوق الإنسان مرجعية عليا حتى في ما يؤخذ وما يترك من الدين ذاته. فالجهاد عنف يتناقض مع الدعوة إلى السلم، وينبغي حذفه من البرامج وكذلك أبواب "الحكم الإسلامي" و"الاقتصاد الإسلامي" وقانون الأسرة في الإسلام والقانون الجنائي الإسلامي، كلها متناقضة مع المرجعية المذكورة، ودعوة إلى الأصولية والتطرف! فكيف يحتفظ بها في البرامج الرسمية؟ انظر: الصحف التونسية سنة 1989-1990.

[74] الحديث هنا عن الشرعية الإسلامية للحكم وليس مجرد الشرعية السياسية للدولة عامة. فهذه ممكن أن تدور حول مجرد تمتع السلطة بالرضا العام للمحكومين وتعبيرها عن إرادتهم وقيامها على مصالحهم. ويمكن إدراج هذا النوع من الحكم الديمقراطي، بصرف النظر عن المرجعية الفكرية والقيمية، وهو نوع من حكم العقل الذي تحدث عنه العلامة ابن خلدون _ المرجع السابق..

"وأعظم الكفر جحود الوحدانية أو الشريعة أو النبوة"[75]. وقال العلامة ابن حزم "لا يحل الحكم إلا بما أنزل الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ، وهو الحق. وكل ما عدا ذلك فهو جور وظلم لا يحل الحكم به"[76]. إن النص الإسلامي كتاباً وسنة وهو أساس الحكم الإسلامي في فلسفته وقيمه وأشكاله وتشريعاته وغاياته ومقاصده.. فهو الحاكم الأعلى.. وكل ما ومن سواه محكوم به وتابع له. إن النص هو الشريعة الثابتة التي لا تتبدل وهي غير الفقه والاجتهاد حيث التفاصيل، فإن الكمال —وهو وصف الشرعية- ليس في الجزئيات وإنما في العموميات[77] غالباً.

لقد كان النص الإلهي إذن الحقيقة الأساسية في الجماعة، بل إن الجماعة لم تكن لتستمر بغير النص.إنه المسوغ الوحيد لاستمرارها وهو الذي يمنح وجودها شرعيته المتعالية، فكان الجذر الذي قامت عليه الجماعات الإسلامية وتأسست الامة في رحابه. وعلى قاعدة هذا الجذر كانت الاختلافات والثورات تجري، بيد أن الانقسامات هذه مهما بلغ عددها لم تكن لتستطيع تجاوز النص صراحة وإلا تجاوزت الإسلام نفسه، فانتهت إلى الهلاك وحسمت فيها الأمة. إن هذه المسألة بالذات هي سبب بقاء الاجتماع الإسلامي رغم الصراعات التي بدأت في وقت مبكر جداً حول قضايا لم يحسمها النص صراحة.

لقد شكل النص منذ البداية الأساس لكل شيء في الجماعة المتكونة في رحابه، فهو الفصل وهو الحكم وهو المأدبة والغذاء اليومي لهؤلاء الذين التقوا حول النبي البشر[78].

ولقد كانت علوية سلطة نص الوحي كتاباً وسنة على كل سلطة أخرى تشريعية أو تنفيذية، وأنها سند كل سلطة ومبرر كل طاعة يطلبها حاكم.. كانت واضحة تمام الوضوح لدى صحابة رسول الله حيث كانوا يميزون بين شخصيته مبلّغا عن الله وبين شخصيته بشرا حاكما يعتريه ما يعتري البشر من صواب وخطإ، فإذا استشكل عليهم الأمر من أمره عليه السلام سألوه أهو الوحي يا رسول الله أم هو الرأي أي اجتهادك الشخصي، فإذا كان الأول قالوا سمعنا وأطعنا، وإذا كان الثاني اجتهدوا في تمحيص ذلك الرأي، وقد ينتهون إلى تعديله أو الإعراض عنه جملة.. والوقائع في ذلك كثيرة.(سيرة ابن شام)

وكان هذا التميز واضحاً بين الوحي باعتباره سلطة مطلقة الحق والشرعية والطاعة وبين ما عداه من مصادر أخرى.. كان واضحاً لدى الفقهاء ورجال الفكر الإسلامي الذين على اختلافهم قد أجمعوا على

---

(75) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (القاهرة: البابي، [1324]).

(76) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، المحلي (طهران: [د. ن. د. ت.])، المسألة 1774.

(77) زيد بن علي الوزير، تصحيح المسار (بريطانيا: مركز التراث والبحوث اليمني، 1992)، ص 204. ذكر كمال أبو المجد أنه "إذا جمعنا أصول الفقه الحنفي –مثلا_ لن تزيد عن خمسين صفحة لكن موسوعة السرخسي في 30 جزء هي من قبيل عمل الرجال في النصوص" انظر: "ندوة جريدة الحياة: الإسلاميون والليبرالية" الحياة، 1993/4/19.

(78) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ص9-11(القاهرة: دار اقرأ، 1984).

أنه لا اجتهاد في مورد النص، واستحثوا تلاميذهم كما فعل الشافعي على أن ينظروا في أقوالهم على ضوء الكتاب والسنة فما وافق منها أخذوا به، وما خالف رموا به عرض الحائط[79]. وكان واضحاً للحكام والمحكومين أن الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة هي المبادئ العليا الحاكمة الثابتة، أو هي بلغة العصر القانون الأساسي أو الدستور[80]. فكان الحكام يعلنون في خطاب التولية أمام الأمة التزامهم بالكتاب والسنة، ويبلغ الامر حد تحريضهم الرعية على التمرد عليهم إن هم خالفوا الشرع. فبعد أن تلقى أبو بكر البيعة العامة في المسجد خطب في المسلمين {يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن ضعفت فقوموني وإن أحسنت فأعينوني: الصدق أمانة والكذب خيانة، الضعيف فيكم القوي عندي حتى أرجع إليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم الضعيف عندي حتى آخذ منه الحق إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالفقر ولا شاعت الفاحشة في قوم إلا عمهم البلاء. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم}[81].

ومهما انحرف الحكم في التاريخ الإسلامي، فقد ظلت الشريعة الإسلامية تمثل المشروعية العليا التي يحتاج كل حاكم كما يحتاج كل مجتهد ومفكر إلى أن يبرر أعماله ومواقفه أمامها.. فلم تعرف التجربة الإسلامية بسبب ذلك حاكماً ثيوقراطياً يعلن أنه إرادة الله المتجسدة.. لأن المسلمين يعلمون يقيناً أن إرادة الله إنما تجسدت لا في شخص ولا في مؤسسة وإنما في الشريعة، فما وافقها فهو الحق وما خالفها فهو الباطل.. وظلت توجيهات النبي للأمة في هذا الشأن واضحة يلخصها الحديث المأثور [لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق] وقد ورد في صيغ كثيرة [لا طاعة في معصية إنما الطاعة في المعروف] [82] أو[لا طاعة لمن لا يطع الله] [83] [ولا طاعة لمن عصى الله] [84]، [وعلى المرء المسلم السمع والطاعة في ما أحب وكره، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة] [85]. قال ابن القيم معلقاً على هذه القاعدة الدستورية: "فهذه فتوى لكل من أمره أميره بمعصية الله كائناً من كان ولا تخصيص فيها البتة"[86]، وقال الإمام الغزالي: "إن طاعة

---

[79] أورد الشيخ المحدث ناصر الدين الألباني نقولاً في المعنى نفسه عن الأئمة الأربعة، انظر: ناصر الدين الألباني، صفة صلاة النبي (بيروت: المكتب الإسلامي [د. ت.]).

[80] سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص 181.

[81] ابن هشام، السيرة النبوية.

[82] رواه البخاري.

[83] رواه البخاري.

[84] رواه أحمد.

[85] رواه مسلم.

[86] أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (القاهرة: دار الطباعة المنبرية، 1968).

الإمام لا تجب على الخلق إلا إذا دعاهم إلى موافقة الشرع"[87]. وقال ابن خلدون عن ما ينفذ من أوامر الحكام الظلمة "اعلم أنه إنما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعاً"[88].

وكل ذلك يدحض بشكل قطعي ما روجه خصوم الإسلام والجهلة به من "أن واجب المسلم أن يطيع أي حاكم يستحوذ على أية سلطة سواء أكان ذلك عن طريق شرعي أم بحكم الواقع"[89]، وأن أية سلطة تقام تجب لها الطاعة، وأن أي سلطة على الأرض تُعد معينة من قبل الله، وأن الترضية الوحيدة التي يمكن أن ينالها الناس هي أن يشعروا أن الله سيعاقب الظلمة على أعمالهم الشريرة في الدار الآخر!!

ثم يقتبس أرنولد الأحاديث التي تحث على الطاعة مستنبطاً أنها على الإطلاق لتبرير طاعة الحكومة المستبدة التي لا تُحد فيها إرادة الحاكم بأي قيد[90]. ولعل مصدر خطإ مثل هذه المواقف هو خلطها بين النظرية الإسلامية للحكم في مصادرها الأساسية (الكتاب والسنة) وإجماع علماء المسلمين المستوحى من النصوص الأصلية وتجربة التطبيق الإسلامي في صدر الإسلام.. الخلط بينهما وبين صور الانحراف والانحطاط التي تنكبت عن الأصول واتخذت الإسلام مطية، مع أن أية حضارة لا تخلو من الانحراف عن أساسها الأيدلوجي.. دينية كانت أم وضعية. يقول محمد عمارة: " إن الإسلام كدين إلهي هو مثال. وإن إقامة البشر وتطبيقاتهم للدين "واقع" وستظل دائماً مسافة بين الواقع وبين المثال. وفي وجود هذه المسافة يكمن "الحافز" الذي يستحث الإنسان على المحاولة لتجاوز الواقع ليقترب أكثر فأكثر من المثال. ولولا هذا لفرغ جدول أعمال الحياة، وأصيب الأحياء بالقنوط[91].

ان نصوص الإسلام وتجربته التطبيقية النموذجية صريحان في التأكيد على الحقائق التالية:

- إن الله سبحانه مالك الملك وصاحب السلطة العليا في الكون والحياة والمجتمع، وان حكمه لا معقب له ولا يُسأل عما يفعل.. فهو الحاكم الأصلي بذاته.

- ان حاكمية الله سبحانه وسيادته في حياة الإنسان قد نطق بها الوحي كتاباً وسنة (السنة التشريعية) فمنه استمدت الشريعة.. فشريعة الله حاكمة على ما سواها.

- ان إقامة الشريعة، وهي فرض على كل مسلم، تقتضي ضرورة انتظام الأمة الإسلامية في شكل مُنتظم سياسي، هو الحكومة الإسلامية.. الإسلام هو السلطة المؤسسة للأمة وللدولة.والاصل أن تكون هذه

---

[87] أبة حامد محمد بن أحمد الغزالي، فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية، 1964).

[88] أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، 7 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1956-1959).

[89] سنتلانه، نقلاً عن: محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1966)، ص 361.

[90] أرنولد، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 361-361.

[91] محمد عمارة في الحياة، العدد 1086.

الدولة دولة الامة تجمع كل المسلمين مهما اختلفت أعراقهم ومذاهبهم ولغاتهم.ويمكن أن ينكوي تحت لواء دولة القانون ، دولة الشريعة أهل ديانات أخرى مهما بلغ حجم اختلافها مع ديانة الاسلام.وهو ما حصل في أول دولة بقيادة النبي عليه السلام واستمر على امتداد تاريخ الاسلام.

- إذا كان مبرر وجود الحكومة الإسلامية هو إنفاذ الشريعة ووضع المتعالي في سياق التاريخ ووصل الإلهي بالبشري[92] وصبغ الحياة بصبغة الله، فإنها لا تستحق من طاعة مواطنيها لأوامرها إلا بقدر ما تبدي من خضوع والتزام بالشريعة وتكون أوامرها ونواهيها موافقة للشارع أو على الأقل غير مخالفة له، فليس للدولة الإسلامية،من حيث هي جملة من سُلط التنفيذ والتشريع والقضاء، أن تخرج قيد أنملة عن نطاق الشريعة، لأن الشريعة بلغة القانون الدستوري هي السلطة التأسيسية الأصلية للجماعة والحكومة[93]، فلا يمكن غيرها أن يتناولها بالإلغاء أو التعديل.. بل إن أوامر الحاكم إنما تستمد شرعية الخضوع لها من موافقتها لتلك الشريعة.

- ان طاعة المسلم حكومته في هذه الحالة ليست طاعة لشخص حاكم بل هي طاعة لصاحب الشريعة، طاعة يستحق عليها ثواباً، وأن تمرده على تلك الأوامر الملتزمة بدستور الدولة (الشريعة) يجعله آثماً.

- وهكذا فصل الإسلام في العلاقة بين الدولة والقانون فجعل التزام أحكام القانون أساساً لمشروعية الدولة وجعل الحاكم فيما يتخذه من قرارات وإجراءات وفيما يُصدره من أوامر مُقيداً بأحكام الشريعة الإسلامية، أي بأحكام القانون، وبذلك اسقط الإسلام عن المحكومين واجب طاعة السلطة الجائرة، وأخطر مراتب الخروج عن حكم الشريعة الإسلامية ترك التعبد بأوامرها[94]. وهو أمر لا يهم غير الأغلبية المسلمة، أما الأقليات غير المسلمة من مواطنيها فالشريعة بالنسبة إليهم ليست شيئاً آخر غير كونها قانوناً منظماً للجماعة السياسية[95].ويمكن للجماعات غير المسلمة في الدولة المسلمة أن تحتفظ بخصوصيات تشريعيةتقوم عليها محاكم خاصة بها،إذ يمكن أن تتعدد المنظومات القانونية في الدولة المسلمة.

- تعتبر الدولة التي أنشأها الرسول ﷺ في المدينة من وجهة النظر الدستورية "أقدم صورة للدولة كتنظيم للاجتماع السياسي، ذلك أنه قد تقرر فيها لأول مرة المبدأ المعروف بمبدأ الشرعية أو مبدأ خضوع الدولة

---

[92] رضوان السيد:المصدر السابق، ص 9.

[93] يعتبر الشعب في المصطلح الدستوري الغربي السلطة التأسيسية الأصلية المنشئة للدستور والدولة سواء أكان بشكل مباشر أم كان غير مباشر، وبالتالي فله وحده حق الإنشاء والتعديل للقواعد الدستورية انظر: إسماعيل الغزال، القانون الدستوري والنظم السياسة،ص 39.

[94] محمد طه بدوي، القانون والدولة، ص 15. نقلاً عن محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1989)، ص 23.

[95] ستأتي بعض التفاصيل المتعلقة بحقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية.

للقانون، ذلك أن الأحكام الشرعية (أو القانونية) التي جاء بها الوحي في القرآن أو السنة هي أحكام صادرة عن سلطة أعلى من سلطات الدولة جميعاً[96]. فكانت دولة الإسلام أول دولة في تاريخ الدنيا عرفت مبدأ الشرعية، أي الفصل بين إرادة الحاكم وبين القانون وعلوية إرادة القانون على إرادته. فالدولة شيء ورئيس الدولة شيء أخر، فلو مات رئيس الدولة فالولاة كلهم نافذة أحكامهم حتى يعزلهم الإمام الجديد، بلا خلاف في ذلك من أحد الصحابة[97]. مما يدل على أن الشريعة الإسلامية قد عرفت الشخصية الحاكمية الحقوقية للدولة[98] على حين ظلت الحضارات كلها بما فيها حضارة الغرب حتى القرن الثامن عشر تكافح من أجل الفصل بين إرادة الحاكم نفسه للقانون واستمداد القانون من سلطة تشريعية تعلوه أو سيادة القانون. يقول عبد الوهاب الأفندي متحدثاً عن الخلفاء الراشدين: "كانوا يصرون على خضوع السلطة السياسية لأحكام القانون بدون حصانة وكان بإمكان كل مواطن أن يواجه الحاكم ويفرض عليه طاعة القانون فلا يكون أمامه إلا الامتثال[99].

- على حين ظل الغرب يبحث لاهثاً عن القيم الأساسية للمجتمع التي ينبغي على النظام القانوني للدولة أن يعبر عنها ويحترمها، ولكن دون جدوى، فالقانون الطبيعي مفهوم غامض وإعلانات حقوق الإنسان رغم شكلانيتها وعدم استيعابها بكفاءة مختلف أبعاد الإنسان تظل قيمتها في الغالب توجيهية، الأمر الذي ترك قيمة العدل وهي غاية كل تقنين غير محددة المضامين[100]، وجعل التشريع في غير منجاة من مصادمة الأخلاق بتسخير الحكم لفائدة الطرف القوي في الدولة المالك حق سن القوانين، مقابل ذلك وجدت الدولة الإسلامية الشريعة نصوصاً ومقاصد ومضامين ثرية للحكم ومقاييس واضحة للعدل[101]، ذلك أنه إذا كانت غاية القانون التعبير عن قيم العدالة فإن مقاييس تلك العدالة إما أن تكون من وضع المتغلب وذلك هو حكم الطبيعة أو أن تكون من وضع العقل —وعقل من؟- وتلك هي حكومة العقل أو أن

---

(96) العوا، المصدر نفسه، ص 22-32.

(97) موسوعة الإجماع، المسألة 34. نقلاً عن: أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص 15.

(98) أبو حبيب، المصدر نفسه، ص 15.

(99) عبد الوهاب الأفندي في : القدس (صفحة الرأي)، العدد 1081.

(100) أبو حبيب، المصدر نفسه، ص 15.

(101) يقول علال الفاسي متحدثاً عن بحث المشرع الغربي عن القاعدة التي تهديه وتدله على ما يجب أن يضعه من قوانين، إن تلك القاعدة تتمثل في قيمة مثالية سعى الإنسان منذ القديم لاكتشافها، هي العدل ولكن حقيقتها ظلت غامضة. فما هو العدل؟ وهل نحن في طريق الوصول إليه أم نحن في عدل نسميه الظلم؟ انظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها،ص41 ط 2 (الرباط: مطبعة الرسالة، 1979)

تكون من وضع الشرع وذلك هو حكم الإسلام[102]. ولا شك أن شريعة الله الصادرة عن العليم العادل الرحيم هي وحدها القمينة بأن تقدم للبشرية مقاييس واضحة للعدل.. يستهدي بها المشرعون.. فلا تكون حكومة الإسلام حكومة القانون وحسب بل حكومة القانون العادل.. وهو قانون لم تضع أسسه أغلبية في شعب ولا طبقة مهيمنة ولا شعب ليتهم بالتحيز، وإنما الله رب الجميع ويقوم على إنفاذه وشرحه وتنزيله على الوقائع المتجددة بتشريعات مفصلة هيئات بشرية تختارها الأمة وتراقبها. وتكون لها السيادة عليها تولية ومراقبة وعزلاً.. وتلك هي سلطة الأمة، أي الشورى.

2- الشورى: ما موقع الأمة في الحكم الإسلامي؟

أ- في القرآن الكريم

- ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾[103].
- ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[104].
- ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾[105].
- ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[106].
- ﴿وشاورهم في الأمر﴾[107].
- ﴿وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾[108].

---

[102] ابن خلدون، المقدمة.حسب التصنيف الخلدوني لأنواع الدول يمكن بنوع من التسامح إدراج الدولة الديمقراطية الغربية ضمن حكومة العقل على حين ينطبق مفهوم حكم الطبيعة على بعض الأنظمة في العالم الثالث حيث لا يعبر القانون إلا عن إرادة الحاكم، ولأن هذه الإرادة طاغية قاصرة متقلبة، كانت أوضاع الحكم كذلك.. فما ابعده عن الحقيقة وصف هذا النمط من الدولة السائد أنه دولة (يتبع)

وكأن المقصود هو دولة غياب القانون... وأن مجتمعها هو المجتمع المدني.وهو الى التوحش أقرب.. وللشيخ مهدي شمس الدين تأكيدات مماثلة على "أن مبدأ الشورى في الشؤون العامة أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين، عند الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام المعصوم ﷺ، وعند أهل السنة وسائر المسلمين منذ وفاة النبي ﷺ.. لا تستقيم شرعية أي حكم سياسي لحاكم غير معصوم ولا تستقيم شرعية أي تصرف في الشؤون العامة للمجتمع السياسي الإسلامي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، ص 107

[103] القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 59.

[104] المصدر نفسه، سورة آل عمران، الآية 104.

[105] المصدر نفسه، سورة الأحزاب، الآية 72.

[106] المصدر نفسه، سورة الشورى، الآية 38.

[107] المصدر نفسه، سورة آل عمران، الآية 159.

- ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾[109].

ب- في الحديث

- [إن رسول الله ﷺ لما بعثه (المقصود الصحابي الجليل الشاب معاذ ابن جبل) إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجدفي كتاب الله؟ قال: فسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد برأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله] [110].

- ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته[111].

- يد الله مع الجماعة ومن شذ إلى النار[112].

- من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه[113].

- ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن

- عليكم بالسواد الأعظم أو اتبعوا السواد الأعظم

- من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية. وفي رواية: من مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية[114].

1- مقدمة

إذا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون (الشريعة)، الذي يخضع لسلطانه على حد سواء الرئيس والمرؤوس، الكبير والصغير، وكانت الشريعة في أساسها وضعاً إلهياً (نصوص الوحي من الكتاب والسنة القطعية ورودا ودلالة)، فماذا بقى لأمة المؤمنين من عمل تشريعي؟ هل صحيح ما يردده البعض أنه لا توجد في دولة الإسلام سلطة تشريعية؟ [115] ما هي منزلة الأمة من الحكم؟ وكيف تمارس عملها؟

---

(108) المصدر نفسه، سورة الحجرات، الآية 9.

(109) المصدر نفسه، سورة النساء، الآية 115.

(110) رواه الترمزي وأبو داود عن أبي هريرة.

(111) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

(112) رواه الترمزي عن عبد الله بن عمر

(113) رواه أبو داود وأحمد في المسند.

(114) محي الدين أبو زكريا بن شرف النووي، رياض الصالحين، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1984)، رقم الحديث 665.

(115) يقول المستشرق برنار لويس: "لا توجد بالنسبة إلى المسلم سلطة تشريعية بشرية، الله هو الوحيد مصدر القانون" انظر: Bernard Louis, ComMeNt L'Europe a decouvert L'Islam p. 225.

إن الشورى هي الأصل الثاني في النظام الإسلامي بعد النص، والشورى هي بذاتها نص: نص إلهي بالإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم(116)،

بل إن ذلك من واجباتها الشرعية، إذ الشورى علم على دولة الإسلام وأمة الإسلام، ولهذا لو قلت إنها دولة الشورى وأمة الشورى لهديت إلى الحق(117). وقد تفرد الإسلام بهذا المبدأ الأصيل وأقره سلوكاً عاماً في المجتمع وأسلوباً في إدارة الشؤون العامة، حتى أن المفسر الكبير الأندلسي القرطبي ربط به شرعية الحكم فقال: "إن من لم يستشر العلماء فعزله واجب لا خلاف بين العلماء(118).

و لم تستطع البشرية أن تصل إلى تحقيق هذا المبدأ إلا بعد نضال مرير من خلال مئات السنين، بينما قد جاء به الوحي في بيئة تقدس وتفخر بالعدوان والتسلط(119).

إن الشورى في الإسلام ليست حكماً فرعيا من أحكام الدين يستدل عليه بآية أو بآيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد(120) الذين أعطوا الميثاق إلى الله أن يعبدوه. ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية، وهي مشاركة خولها الله لأمته في مستوى التشريع والتنفيذ.. في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بثماره.. فما هي

2- مجالات هذه المشاركة؟

((أ))-القسم الاول: المجال التشريعي: قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعو الرسول وأولي الأمر منكم...﴾ (121) يعتبر هذا النص أساس نظام الإسلام السياسي والاجتماعي والديني، كما إنه حجر الزاوية القانوني في الدولة الإسلامية والدستور الإسلامي(122)، حتى إن الشافعي اعتبر أنه لو لم ينزل غير هذه الآية لكفى في مادة الدولة الإسلامية، فهي تحدد بوضوح مركز السلطة العليا في حياة المسلمين وأنها

---

(116) عبد الحميد إسماعيل الأنصاري الشورى وأثرها في الديمقراطية (الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، [د. ت.]) ص 7.

(117) أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص 599.

(118) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،ص249ج4 ط 3(بيروت: دار الكتاب العربي، 1948).

(119) يقول ظافر القاسمي: "ولعل الباحث في تاريخ الحضارات يعجب حينما يقرأ في كتب مصادر الشريعة الإسلامية ويرى كيف أن الشورى نشأت في الإسلام نشأة مفاجئة خلافاً لنشأتها عند الأمم الأخرى حيث كانت ثمرة جهاد طويل وصراع بين الحاكمين والمحكومين" انظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط 4 ج2، ص63(بيروت: دار النفائس، 1974)." إن الشورى في الإسلام لم تكن نتيجة حاجة ولدتها ظروف المجتمع الذي عاش فيه الرسول في جزيرة العرب، وإنما كانت نتيجة وحي إلهي نزل على قلب محمد "ﷺ انظر: المصدر نفسه، ص 66.

(120) حسن الترابي، الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم، المستقبل العربي، السنة 8، العدد 75 أيار/مايو 1985، ص 13، وأحمد كمال أبو المجد،" حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر" (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 105.

(121) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 59.

(122) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية (بيروت: دار الفكر، 1977)، ص 74.

لله، فلا يطاع مخلوق في معصيته، وأن طاعة رسول الله ﷺ هي الشكل العملي لطاعة الله،فطاعته من طاعته.قال تعالى"من يطع الرسول فقد أطاع الله"النساء. ثم تأتي سلطة الأمة، ومجال نفوذها المشروع لا يخرج عن شريعة الله الواردة في الكتاب والسنة، فكل من له سلطة من المسلمين، من عالم وحاكم وزعيم سياسي وقاض ومدير ومعلم، باختصار، كل من له مسؤولية [كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته] يجب أن يطاع في مجاله ما قام بأمانته في حدود الشرع، وكل نزاع يحدث سواء أكان بين الأفراد أم كان بين السلطات يجب التسليم أن مرجع الحسم فيه الكتاب والسنة، إذ القرآن والسنة هما القانون الأعلى الذي يحكم سلوك أولي الأمر وعامة المسلمين على السواء، إذ القرآن والسنة هما القانون الأعلى الذي يحكم سلوك أولي الأمر وعامة المسلمين على السواء، وهما الحاكمان على كل حكم اجتهادي مستحدث، إذ ينبغي ألا يتعارض مع نص قطعي الورود والدلالة، وأن يحقق مقاصد الشريعة ومبادئها العامة. والناس سواء أمام شرع الله(123)، ولا شك أن الرد إلى الله وإلى رسوله يقتضي وجود هيئة نافذة أحكامها لتتولى عملية الرد والاستنباط. وقد يكون هيئة محكمة عليا تتكون من كبار القضاة العلماء(124) كما سيأتي.

3- من هم أولو الأمر؟

إن الآية السالفة"يأيها الذين آمنوا إطيعواوأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم" قد ذكرت- بعد سلطة الله ورسوله، وهي سلطة مطلقة لأنها سلطة مؤسسة للجماعة وللدولة-، سلطة مقيدة بالتبعية للسلطة الأولى، ولذلك لم يتكرر العطف "وأطيعوا" مما يدل على أنها سلطة مقيدة، بما يقتضي أن طاعة سلطة أولي الامر طاعة غير مستقلة عن طاعة الله ورسوله وإنما تبعاً لها(125).

فمن هم أصحاب هذه السلطة "أولو الأمر"؟ هل لهذا المفهوم علاقة بمفاهيم أساسية في السياسة والتشريع الإسلاميين مثل مفهوم أهل الشورى وأهل الحل والعقد وأهل الاختيار، والإجماع...؟ والبيعة؟ وهل للشورى علاقة بمفهوم العقد الاجتماعي؟ ومفهوم السيادة؟ والانتخاب وتعدد الأحزاب؟

ذهب ابن عباس من الصحابة ومجاهد من التابعين (رضي الله عنها) إلى أن أولي الأمر الوارد ذكرهم في آية النساء هم الفقهاء الذي يمتازون بالحصافة وعمق الدراية والإخلاص لدين الله عز وجل(126)، وهم الذين عرفوا بالاجتهاد وسماهم الأصوليون في ما بعد بأهل الحل والعقد، وهم المقصودون بجماعة المسلمين في حديث حذيفة بن اليمان "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم"(127)، وهم العلماء الذين وعدوا بأنهم لا

---

(123) فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984) ص 63.

(124) الأفندي في: القدس، العدد 1081.

(125) ابن قيم الجوزيه، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، ص 39.

(126) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص 235.

(127) حديث حذيفة رواه الإمام مسلم.

يجتمعون على ضلالة "لا تجتمع أمتي على ضلالة" فإذا اجتمعوا على حكم صار جزء من الشريعة (الإجماع)، وإذا اجتمعوا على بيعة إمام صارت طاعته على كل المسلمين لأن شرعية طاعته متفرعة من أهل الإجماع كمصدر من مصادر الشريعة[128]. ولقد عالج كثير من المفسرين مسألة أهل الحل والعقد لدى تفسيرهم الآية المتقدمة، فذكر الشخ محمد عبده في المنار "وأولو الأمر، فقد أُختلف فيهم،فقال بعضهم هم الأمراء، وقال بعضهم إنهم العلماء"، ولقد انتهى الشيخ إلى أنهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرءساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إن اتفقوا على أمر وحكم وجب أن يطاعوا فيه شرط أن يكونوا منا وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه وأن يكون ما يتفقون عليه وإن يكن من المصالح العامة هو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه. "فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع مختارين في ذلك غير مكرهين فطاعتهم واجبة، ويصح أن يقال إنهم معصومون في هذا الإجماع، ولذلك أطلق الأمر بطاعتهم بلا شرط"، فأمر الله في كتابه وسنة رسوله الثابتة القطعية التي جرى عليها العمل هما الأصل الذي لا يُرد. وما لا يوجد فيه نص، ينظر فيه أولو الأمر إذا كان من المصالح لأنهم هم الذين يثق بهم الناس فيها ويتبعونهم فينبغي أن يتشاوروا في تقرير ما ينبغي به: "أنهم أهل الحل والعقد"[129].

ولقد نقل رشيد رضا أن أهل الحل والعقد عند الرازي هم أهل الإجماع وهم المجتهدون في الأحكام الظنية والفقهية. وعنده أنه يجب أن يكون في الأمة رجال أهل بصيرة ورأى في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة الاستنباط يُرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية، وهؤلاء هم الذين يُسمون في عرف الإسلام أهل الشورى وأهل الحل والعقد. ومعنى ذلك أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويبايعونه برضاهم، وهم الذين يسمون لدى الأمم الأخرى بنواب الأمة[130]. وذهب صاحب معالم المدرستين إلى "أن الأمر في لغة العرب وعرف المسلمين هو أمر الأمانة والحكم على المسلمين، وأنه أريد به الإمام بعد النبي ﷺ ولا خلاف في ذلك بين المدرستين (السنة والشيعة) ولكن الخلاف في من يصدق عليه تسمية أولي الأمر، فإن مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)

---

[128] سعيد رمضان البوطي، نقلاً عن: القاسمي، المصدر نفسه، ص 235-237.

[129] محمد عبده ومحمد رضيد رضا، تفسير المنار (القاهرة: مطبعة المنار، 1376)، ج 5، ص 181 وما بعدها.

[130] المصدر نفسه، ج 3، ص 11.

ترى أنه لما كان المقصود الأئمة فلابد أن يكون منصوباً من قبل الله معصوماً من الذنوب، وترى مدرسة الخلافة (أهل السنة) من بايعه المسلمون بالحكم"[131].

وقال الأستاذ علال الفاسي في آية أولي الأمر المذكورة "والرجوع إلى الله رجوع لكتابه، والرجوع إلى رسوله رجوع إلى سنته، والرجوع إلى أولي الأمر رجوع لإجماع المجتهدين[132].

4- الشورى والإجماع

ويتابع علال الفاسي رابطاً ربطا بديعا بين مفهوم الإجماع وأولي الأمر للتعرف إلى صاحب السلطة في الدولة الإسلامية: "والحقيقة أن الإجماع ذو اصل أصيل في الدين، ولكن استعمال الإجماع بعد وفاة النبي ﷺ في تبين طريقة اختيار الخليفة وفي طريقة الحكم الشوري هو الذي شكك الشيعة وما انحدر منهم من المعتزلة في أمر الإجماع وحجيته.

"فحينما توفي النبي ﷺ و لم يخلف وصية في من يخلفه أدت الروح الإسلامية المبنية على التشاور بين المؤمنين إلى قيام الأمة بواجبها في حفظ النظام وحماية البيعة فاجتمع العارفون من المسلمين في السقيفة وتبادلوا الرأي والدليل، فأجمعوا أمرهم على مبايعة أبي بكر، ثم وقع إجماع على قبول ما فعلوه. وعلى هذه الطريقة سار المسلمون في التشاور والاتفاق وجمعوا القرآن وأحدثوا أنظمة وأحكاماً عدة، فكان للإجماع في الصدر الأول دور بنائي في إتمام إنجاز ما قصده ﷺ وفقاً لشريعته ومناهجه. ولقد اخرج البغوي عن ميمون ابن مهران قال: "كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله فإن وجد ما يقضي بينهم، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج يسأل المسلمين، وقال أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فإن أعياه جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به".

"وهكذا نجد أن الإجماع أدى أعظم خدمة للإسلام إذ فتح باب الاجتهاد والشورى وسهل مواصلة العمل الذي قام به عليه السلام

"ولكن العصر الأول كما رأيتم كان يمتاز بالتشاور في كل ما لا نص فيه، فكان أهل الحل والعقد يشتركون في وضع أسس تاريخية واجتماعية لمصدر الإجماع الشرعي، فلما انحرف المسلمون عن نظام الخلافة للشورى واقتبسوا من الفرس نظاماً يقوم على أساس الحكم المطلق الوراثي، الأمر الذي أثار كثيراً من الانتقاد الذي أعلنه المجتهدون وقاده المسلمون، فكان لا بد من تقييد النظر لحماية السلطة المطلقة

---

(131) مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ط 4 (طهران: مؤسسة البعثة، 1412هـ)، ج 1، ص 227.

(132) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 80.

الصاعدة، وقد أصاب ذلك في ما أصاب فكرة الإجماع الحقيقية كما فهمها المسلمون الأولون وحدث حولها خلاف بعد بها عن محيطها الأصلي.

"فالإجماع كما يتحدث عنه منذ القرن السادس عبارة عن اتفاق الناس في كل بقعة من بقاع الأرض.. وذلك بالطبع ما لم يفهمه المسلمون الأولون، وما لا تدل عليه نصوص الكتاب والسنة.

"فالإجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في أمر ما في ما لا نص فيه من كتاب وسنة، وهو مبني على أساس التشاور بين المؤمنين الذي حث عليه القرآن في قوله: ﴿وشاورهم في الأمر﴾. وليس الإجماع أن يطلع كل مجتهد أو عالم على وجهة نظر الآخر من المسألة ويبدي رأيه فيها بالموافقة، ونعلم نحن رأيه وتجتمع أفكار الناس كلهم، فذلك ما لا يظهر أن الصحابة"رضي الله عنهم" فهموه من الاتفاق الواجب عليهم في مسألة ما. فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي يتوقف عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة إلى أن يستشير غيرهم ممن هم منبثون في مختلف أصقاع المسلمين.

"لذلك فالحق أن **الإجماع هو عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة لتبين وجهة النظر في مسألة ما، فإذا اتفقت كلها على حكم شرعي فقد وقع الإجماع ووجب اتباعه في العمل**، وإن جاز لمن لم يحضر من أهل الاجتهاد أن يبدي رأياً مخالفاً. ولكن العمل يجب أن يقع من طرف المسلمين بما اتفقت عليه الهيئة. والمؤسف أن المسلمين لم يتموا تنظيم الإجماع على الطريقة التي تقتضيها مبادئ الشورى الإسلامية والتي هدى إليها النبي ﷺ فقد روي عن علي(رضي الله عنه) قال: قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن و لم تمض فيه منك سنة. قال اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تمضوا فيه برأي واحد.

"فهل أراد النبي ﷺ أن يتوقف كل شيء حتى يجتمع أهل العلم من سائر العالم الإسلامي ويبتوا في الأمر؟ لو كان الأمر كذلك لتعطلت أحكام الشريعة"(نفس المصدر).هكذا كان يمارس الاجماع في حياة المسلمين اليومية في صدر الاسلام، باعتباره آلية تطبيقية للشورى، إلا أن ما دخل من انحراف على بنية الفكر والثقافة في المجتمعات الاسلامية كاد يفرغ هذا المفهوم المهمة جدا الذي يشبه مفهوم الراي العام في أيامنا من مضمونه وفعاليته، جاعلا منه مجرد افتراض مثالي صعب الحدوث حتى أنكره علماء أفذاذ مثل ابن حزم.

5- الإجماع والاستبداد

الاستبداد انحرف بالإجماع عن مهمته السياسية وحوله إلى جدل. ويواصل الشيخ الفاسي تأملاته حول الإجماع والشورى والديموقراطية:

"ولكن الاستبداد السياسي الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حول التطور في تنظيم الشورى إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك.

"ولو استمر المسلمون في سيرهم الطبيعي لتكونت من رجال الاجتهاد طائفة مخلصة قادرة بجانب كل خليفة من خلفاء المسلمين تشير عليه بما يجب أن يعمل وتقرر له الحكم في كل نازلة طبقاً لمقتضيات الاستنباط من الكتاب والسنة... فهل تسمح ظروف الدول الإسلامية أن تجعل من أنظمتها الديموقراطية الحديثة سبيلاً لبعث الشورى الإسلامية وتحقيق معنى الإجماع؟

"وهل يقع نسخ الإجماع؟ المختار عند الجمهور التفصيل، فالإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله، والمختلف فيه يجوز تبديله.. وذهب أبو عبد الله البصري إلى جواز تناسخ الإجماعات فيبقى(الإجماع الأول) حجة حتى يحصل إجماع آخر.

"الأصلح أن يترك للإجماع مهمته كنظام للشورى بين المسلمين يرجعون إليه كلما عن لهم أمر أو حدث لهم حادث"[133].

لقد وفق العلامة المغربي أيما توفيق في إبراز أبعاد الإجماع السياسية بشكل غاية في الوضوح، إذ أكد مع كثير من علماء الإسلام على الجمع والتطابق بين مفاهيم"أولي الأمر" و"أهل الشورى"و"أهل الحل والعقد"، وأن الإجماع أصل من أصول الدين، وأن أولي الأمر أو أهل الشورى هم العلماء المجتهدون وأهل الرأي الذين يشكلون القيادة الفكرية وحتى السياسة للأمة الإسلامية في الصورة المثالية للحكم الإسلامي، والتي لا تتحقق دائماً، إليهم يرجع الأمر في رعاية المصالح العامة للمسلمين، فمن بينهم يكون "الأمير" ويتولون إعانته على تسيير الحكم،سواء أتم ذلك من خلال سن القوانين أم جاء من باب النصح والرقابة ورسم السياسات العامة، ويتعهد الأمير أمامهم بإنفاذ الأحكام المصرح بها في النص الثابت وبمشاركتهم في التصدي للأوضاع المستجدة، كما سيأتي، على إعتبار أن **الإجماع هو نظام الإسلام للشورى** في ما سكت عنه أو إختلف فيه النص. وإلى وقت قريب من هذا الرأي ذهب محمد يوسف موسى، فإن أهل الحل والعقد عنده هم أصحاب الرأي والعلم وموضع الثقة من طبقات الأمة المختلفة. فليس هناك فرق كبير بينهم وبين أعضاء المجالس النيابية في النظم الدستورية الحديثة.. فالنواب هم مصدر القوانين كلها بلا إستثناء، والأمر كذلك في الإسلام إلا في ما جاء فيه نص محكم من القرآن أو سنة ثابتة عن الرسول ﷺ ، فإن هذا لا رأي فيه لأهل الحل والعقد مطلقاً إلا في فهم تلك النصوص وتقدير ظروف تنزيلها على الواقع هل ي متوفرة فتطبق أم هي غير متوفرة فترجأ كليا أو جزئيا؟.

---

(133) المصدر نفسه، ص 115-118.

إن مصدر السيادة هو التشريع الذي يؤخذ من الكتاب والسنة الصحيحة، إذا أسعفت النصوص، أو من طريق الاستنباط والاجتهاد، بشرط أن لا يتعارض مع روح هذين الأصلين المقدسين ومقاصدهما، ومن الطبيعي أنه لا بد للسيادة من مَن يمثلها. وهنا نقول أن الذي يمثلها هم أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة كلها، وحينئذ تكون قراراتهم والقوانين التي تصدر، بناءً على ما يتفقون عليه، صحيحة شرعاً وملزمة للأمة جمعاء[134].

6- اصطلاحات ثلاثة

أما كمال أبو المجد، فقد اعتبر أنه ما ظل الغموض يحيط بجملة من الاصطلاحات التي تدور حول الشورى فلا أمل في ترشيد الفكر السياسي الإسلامي وإخراجه مما دعاه بعض المفكرين: "أزمة الفكر السياسي"[135]

قال أبو المجد: "في كتب السياسة الشرعية وكتب الفقه الإسلامي بصفة عامة اصطلاحات ثلاثة تحتاج إلى ضبط وتحديد، فهم تارة يشيرون إلى أهل الشورى، وتارة يشيرون إلى أهل الحل والعقد، وتارت يشيرون إلى أهل الاجتهاد

"والأقرب إلى ضبط المصطلحات في ما نرى أن عبارة أهل الشورى عامة تشير إلى من يصلحون ليطلب الحاكم رأيهم في أمر من الأمور، ومن ثم كان طبيعياً أن تختلف صفاتهم وشروطهم باختلاف الأمر المطلوب منهم، أما أهل الحل والعقد فتشير إلى عنصر التأثير الاجتماعي الذي يتمتع به فريق من الناس، بحيث يكون انحيازهم لشخص أو رأي أو قرار مدخلاً كافياً لرضا الناس به ودخولهم فيه وانصياعهم لحكمه، أما أهل الاجتهاد فالأقرب إلى المنطق أنهم المؤهلون لإبداء الرأي السليم في المسائل الفقهية على اختلافها، فإذا كان الأمر المعروض ذا صبغة تشريعية كان من شروطهم توافر القدرة على الاجتهاد – بمعناه الشرعي- أي القدرة على استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها مع ما يتطلبه ذلك من البحث والاستقراء والمعرفة، وإن كان الأمر المعروض ذا طبيعة اقتصادية أو اجتماعية أو هندسية أو طبية أو مالية كان من شروطهم أن يحوزوا قدراً من المعرفة بتلك الأمور وإلا كان تصديهم لإبداء المشورة تكلفاً واقتفاء بما ليس لهم به علم.

" أما الاجتهاد- كما قال العلماء بحق- فهو حالة تقبل التجزؤ والانقسام- ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد في جزء من العلم لم يجز له الإفتاء فيه، و لم يجز بداهة أن يطلب منه الرأي في شأنه.

---

[134] محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ط2(القاهرة دار الكتاب العربي، 1963)، ص81-83.

[135] عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها(القاهرة؛ الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، 1970).

"إن أهل الشورى إذن ليسو جماعة ثابتة مخصوصة، وليسو نظاماً إسلامياً محدداً نبحث عنه اليوم في كتب الأقدمين لنهتدي إليه بحذافيره"[136].

إن أهل الشورى هم جماعة الحل والعقد التي يتحدث عنها الفقهاء وتضطلع بمهام المجالس النيابية في العصر الراهن، ولكن في حدود مبادئ الشريعة[137].

7- الاختصاص التشريعي لمن في الدولة الإسلامية؟

لئن كان الإجماع حاصلا بين المسلمين على أن الشرع الأصلي أو الابتدائي هو حق خالص لله تعالى لأنه مالك الملك[138]، وذلك من خلال الاحكام القطعية الثابتة بالنص وهي محدودة جدا بالقياس الى الاحكام الاجتهادية التي تعتبر تشريعا فرعيا أو ابتنائيا، تنظيماً لدائرة المباح والأحكام الظنية في إطار الأحكام القطعية والمقاصد الشرعية، فقد اختلفوا حول صاحب هذا الحق في ملء هذه الدائرة الفارغة – حسب تعبير باقر الصدر-أي السلطة التشريعية الاجتهادية، هل هو للأمة أو لطائفة منها منتخبة أم للعلماء أهل الاجتهاد أم هو حق لولي الأمر؟.

- مجلس تشريعي

الآراء التي أوردناها اتجهت كلها إلى الدوران حول جماعة مخصوصة سميت أحياناً أهل الحل والعقد أو أهل الشورى أو أولو الأمر أو أهل الإجماع، وقد دقق وجهة النظر هذه الأستاذ عبد الوهاب خلاف، فقال: "يتولى السلطة التشريعية في الحكومات الدستورية الحاضرة أعضاء المجالس النيابية الذين يقومون بسن القوانين... وأما في الدولة الإسلامية فالذي يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا وسلطتهم لا تعدو أمرين: أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها، وذلك أن الدولة الإسلامية لها قانون أساسي إلهي شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله، فحيث يوجد نص في هذا القانون يجب إتباعه ولا يكون لرجال التشريع الإسلامي مجال للاجتهاد والاستنباط على

---

(136) أحمد كمال أبو المجد، "الحرية....،" العربي ص 104-105.

(137) فتحي عثمان، "أهل الحل والعقد: من هم؟ وما هي وظيفتهم؟" العربي، العدد 260(تموز/يوليو 1980).

(138) يقول محب الله بن عبد الشكور: "لا حكم إلا لله بإجماع الأمة". ويقول الغزالي: "لا حكم ولا أمر إلا لله أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج فإذا أمروا أوجبوا لا يجب شيء بإيجابهم بل بإيجاب بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، فإذا الواجب طاعة الله وطاعة من أوجب طاعته حتى لا تكون الطاعة في النهاية مرهونة بالغلبة لا بإيجاب الله تعالى وهو باطل". انظر: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول (القاهرة:[د. ن. ، د. ت.])،ج1،ص23.

أن يكون مرجعهم في اجتهادهم واستنباطهم نصوص القانون الأساسي، أي النصوص الثابتة ومقاصدها التي يمكن صياغتها في دستور يستفيد من تجارب الأمة وأحوالها ويستفيد من تجارب سائر الأمم".

ويتابع الدكتور خلاف: "إن السلطة التشريعية في الإسلام لو أنها مع اعتمادها على القانون الأساسي الإلهي وضع لها نظام لانتخاب رجالها ممن تتوفر فيهم شرائط الاجتهاد وحدد عددهم واختصاصهم والتزمت الدولة بآرائهم قضاء وتنفيذاً لكانت كأفضل سلطة تشريعية في حكومة دستورية ولكفت حاجات المسلمين في مختلف العصور. ولكن ترك أمر التشريع فوضى، فادعى الاجتهاد من ليس أهلاً له، وتعزر تقنين السلطة التشريعية، واستحال اجتماعهم وتبادلهم الآراء . ولما وجد العلماء هذه الفوضى، اضطروا إلى تدبير علاج لها، ولكنهم عالجوها بسد باب الاجتهاد ووقف حركة التشريع فوقعوا في شر مما اتقوه، ونآي التشريع الإسلامي عن مصالح الناس وحاجاتهم... والخير كله هو في اجتهاد الجماعة وتشريعهم، وهذا هو سبيل الصحابة ومن تبعهم"[139].

ويذكر الأستاذ خلاف بمجلس الشورى في قرطبة الأموية منوهاً بذلك التراث[140]. والشيخ خلاف يلتقي مع كثير من علماء السياسة الشرعية المعاصرين حول الدعوة إلى استحداث صيغة تجسد أصل الإجماع لممارسة الاجتهاد الجماعي[141] تقوم بما تقوم به المجالس النيابية وتجسد مفهوم السيادة أو السلطة العليا في الدولة الإسلامية، أي تكون لها كلمة الفصل في السياسات العامة والمصالح الكبرى للأمة في إطار سيادة الشريعة، ولكن كيف يوجد هذا المجلس؟ قطعاً ليس في الشريعة تحديد لصيغة معينة، فالأمر متروك لتطور الزمان، ولقد قصر المسلمون في ملء الفراغات التي تركها الشارع لهم حتى تحول الأمر إلى فوضى أدت إلى تعطيل المقصد الشرعي أصلاً. ولقد اقترحت في العصر الحديث صيغ كثيرة لتأسيس هذا المجلس التشريعي، منها الانتخابات، ومنها التعيين من طرف رئيس الدولة، ومنها الحصول على رتبة علمية معينة[142].

8-هل التشريع ابتناء حق للحاكم "ولي الأمر" أم لعلماء الشريعة أم لممثلي الامة؟:

---

[139] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية(القاهرة: المطبعة السلفية، 1350هـ)، ص 44-45-47-48.

[140] المصدر نفسه، ص48. ولمزيد من الاطلاع على تجربة مجلس الشورى في قرطبة، أنظر على سبيل المثال مقدمة أبن خلدون، ص208، ويعقوب محمد المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام(الإسكندرية)، ص 173.وأعمال د محمد عمارة.

[141] لقد مارس المسلمون هذا الأسلوب منذ عصر الخليفة الأول خير الأمة أبو بكر الصديق. أنظر: محمد الخضر الحسين الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي(القاهرة)، ص107.

[142] هاني أحمد الدرديري، التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص 81-85.

من المجالات التي اضطربت فيه مواقف الاسلاميين قديما وحديثا جهة الاختصاص التشريعي الاجتهادي :هل هي السلطة التنفيذية ممثلة في :ولي الامر" صاحب السلطة، باعتبار توفره في الاصل على رتبة الاجتهاد؟ أم ي اختصاص للعلماء؟أم هي وظيفة الامة تختار لها من ينهض بها في إطار الشريعة؟

أ- الراي السائد في التجربة التاريخية ولا يزال عليه كثير من المشتغلين بالسياسة الشرعية أن الوظيفة التشريعية الاجتهادية اختصاص مقصور على علماء الشريعة بسبب قدرتهم على استخراج الاحكام من مظانها ولا شان لغيرهم من ممثلي الشعب بهذا الموضوع . يقول الأستاذ صبحي عبده: فالتشريع المستنبط في الإسلام ليس من حصة الشعب(كل المواطنين) لأن مجتمع الإسلام غير مجتمع الكافرين، كما أنه ليس من حق الممثلين، وإنما هو من حصة العارفين بأصول الشرع[143].

أخذ على الموقف السابق –على وجاهته- أن العلماء، وإن كانوا أصحاب اختصاص في مصادر الشريعة، إلا أن العمل التشريعي ليس دائماً عملاً فنياً من قبل إصدار الفتاوى أو تحقيق في صحة حديث أو استجلاء معنى آية، بل كثيراً ما يكون مناطه أحوال الناس وعلاقات بين الجماعات وموازين تقتضي إصابة الرأي فيها معاناة تلك الأحوال. ومن الظلم للأمة أن تنفرد فئة واحدة بالتقرير في شانها مهما بلغ علمها بنصوص الشريعة.إن حصر وظيفة التشريع الاستنباطي من مثل وضع سياسات السلم والحرب والسياسات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية..الخ ، في فئة محددة وإن يكونوا من أهل الاجتهاد ، لا يحقق المصلحة العامة التي هي مدار الاجتهاد باعتبارها المقصد الاعلى للتشريع فيما لا نص فيه ،ذلك أنه إذا كان من إيجابيات إسناد وظيفة الاجتهاد الى فئة علماء الشريعة ضمان الانسجام والتوافق بين القانون والدستور بين سياسات الدولة وبين هويتها الاسلامية المعبرة عن روح الشعب وتراثه، بما يدرأ حصول مجانبة قد تبلغ حد القطيعة المنذرة بالتصادم والمولدة لتيارات التشدد والعنف، مما هو واقع،فإن من سلبيات ذلك حرمان الامة من أهل الاختصاصات الاخرى الضرورية لإصابة الراي في مشكلات تزداد تعقيدا ، فضلا عن أن اجتماع سلطات التشريع في يد فئة واحدة يوقعنا في نوع من الانفراد وهو تعريف الاستبداد، حتى ولو تعلق الامر بأتقى وأعلم خلق الله، فالنقص والضعف والخطأ من لوازم البشرية إلا من عصمه الله بنبوة، فما يبقى من سبيل للحد من أثر تلك العيوب التكوينية الملازمة غير الشورى الملزمة، فيتحرر الشان العام وبالخصوص رسم السياسات العامة من التحكم الفردي أو الفئوي، بما يجعل قصر وظيفة الاجتهاد على علماء الشريعة يبقى ملاحقا بمذمة الانفراد والضيق والاحتكار. ومع أن اجتماع العلماء في إطار اجتهاد جماعي فرض نفسه في عصرنا بديلا عما عرف في تراثنا من غلبة الاجتهاد الفردي

---

[143] عبارة يستخدمها صبحي عبده مقابل التشريع المبتدع كما استعمل قبل ذلك للتفريق بين التشريع الإلهي عبارة التشريع ابتداء مقابل التشريع ابتناء للدلالة على الاجتهاد.

قد يحد من هذا العيب إلا أنه لا يمضي بعيدا ذلك أن هؤلاء كثيرا ما يكونون بمنأى عن طبيعة المشكلات المطروحة للبحث في عصر تعقدت فيه المسائل وغدا متعذرا على أهـــل اختصـــاص واحـــد الاحاطـــة بالمعلومات الضرورية لإصابة الراي خارج اختصاصهم، ما يوجب اعتماد الاجتهاد الجمـــاعي المتنـــوع الاختصاصات حيث تتوفر امكانية تضافر وتلاقح أهل اختصاصات كثيرة يكمّل بعضها بعضا.

وفي نظام نيابي برلماني اعتبره قادة الحركة الاسلاميةالمعاصرة منذ الشيخ حسن البنا أحد أهـــم مؤسســـيها أقرب النظم الى الاسلام(رسائل البنا) تجمع الهيئة التشريعية نخبة الفكر والسياسة والتنفيذ وممثلي القـــوى الاساسية المكونة لمجتمع الدولة ممن إذا أبرموا أمرا كان الاحرى بالصواب والتعبير عن المصلحة العامة فهم الاحرياء بصفة أولي الامر.ورغم وجود علماء شرعيين ضمن هذه المجالس فإن اســـتحداث مؤسســـات للرقابة الدستورية كفيلة بضمان الانسجام بين القانون والثقافة.

ب- الوظيفة التشريعية الاجتهادية اختصاص للحاكم" ولي الامر":إذ تشترط المدرسة التقليديـــة في "ولي الامر" توفر ملكة الاجتهاد، وحتى إذا كان من الصعب وجود رئيس للدولة مجتهد فمن اللازم أن يأخـــذ عن مجتهد(والعبرة بالهدف هو منع الاختصاص بالتشريع لغير المجتهد)[144]. وفي المادة 39 من مشـــروع الدستور الذي إرتآه الشيخ تقي الدين النبهاني نظاماً للحكم الإسلامي ورد: (رئيس الدولة هو الدولة فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة، فيملك الصلاحيات التالية: هو الذي يجعل الأحكام الشـــرعية حين يتبناها نافذة فتصبح حينئذ قوانين تجب طاعتها ولا تجوز مخالفتها)[145].وقد استند إلى أمرين: الأول، سيرة الخلفاء(كان أبو بكر وعمر في خلافتهما يستنبطان الأحكام بنفسيهما ويحكم كل منهما الناس بمـــا يستنبطه هو.. كان الخليفة يستنبط حكماً يستنبط حكماً شرعياً خاصاً يأمر الناس بالعمل بـــه فكـــانوا يلتزمون العمل به ويتركون رأيهم واجتهادهم). الأمر الثاني، إن الحكم الشرعي يقتضي أن حكم الإمـــام نافذ ظاهراً.. وكان إجماع الصحابة منعقداً على أن للإمام أن يتبنى أحكاماً معينة ويأمر بالعمل بها وعلى المسلمين طاعتها، ولو خالف اجتهادهم. والقواعد الشرعية المشهورة هي(للسلطان أن يحدث من الأقضية بقدر ما يجد من مشكلات). وأمر الإمام برفع الخلاف، فقد تبنى هارون الرشيد كتاب الخراج من الناحية الاقتصادية وألزم الناس بالعمل بالأحكام التي وردت فيه[146]. وقد ورد في المادة 2 بشكل أدق وأواضح (يتبنى رئيس الدولة أحكاماً شرعية معينة يسندها دستوراً وقوانين، وإذا تبنى حكماً شرعياً في ذلك صـــار الحكم وحده هو الحكم الشرعي الواجب العمل به وأصبح حينئذ قانوناً نافذاً وجبت طاعته على كل فرد

---

[144] سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، والدرديري، المصدر نفسه، ص146-147.

[145] تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ط5(القدس: منشورات حزب التحرير، 1372هــ/1953م)، ص57.

[146] المصدر نفسه، ص 74-75.

من الرعية ظاهراً وباطناً)[147]. وبناء على ذلك فليس لمجلس الشورى في دولة الشيخ النبهاني اختصاص تشريعي وإن كان لأعضائه المسلمين حق مناقشة التشريعات التي يسنها رئيس الدولة، إلا أن رأيهم فيها غير ملزم[148].

نقد هذا الموقف: لقد استند هذا الرأي إلى شبهات وآراء غير قاطعة في الدلالة على ما انتهى إليه من نتيجة خطيرة وهي سلب الأمة مجتمعة أو ممثلة في أهل الرأي فيها حقها في التشريع. لقد استند إلى وقائع تاريخية فسرها بما يوافق مطلبه، وتتمثل تلك الوقائع في ما اعتبره أسلوباً في التشريع انتهجه أبو بكر وعمر(رضي الله عنهما) خلاصته أن كلا منهما كان يفرض على المسلمين الرأي الذي ينتهي إليه اجتهاده ورغم أن تلك الوقائع لا تشكل مصدر إلزام بالنسبة للمسلمين، جل ما في الأمر أنه يستهدي بها. فإن للعلماء قريباً وحديثاً قراءات أخرى لتلك الوقائع تنتهي إلى نتائج مناقضة ما انتهى إليه الشيخ النبهاني.. وحقيقة الخلاف دائرة حول مدى إلزامية الشورى، ومعظم علماء السياسة الشرعية وقادة الحركات الإسلامية في العصر الحديث، خاصة، يتجهون خلاف الشيخ النبهاني إلى إلزاميتها لرئيس الدولة، ولنامين عودة إلى هذه المسألة.

أما الحجة الثانية فهي شبه الإجماع في عهد الصحابة على أن أمر الإمام يرفع الخلاف ويلزم الأمة!.. ومع أن في الحكم الراشدي ما يؤيد هذه الدعوة من الوقائع، إلا أن مناط الخلاف حتى لو قبلنا هذا الرأي الذي سيتند أساسا الى تجربة الحكم التاريخي والتاريخ ليس مصدرا للتشريع وإنما للاعتبار، تبقى قائمة وهي الطريقة التي يسلكها الحاكم حتى يتوصل إلى الرأي الصواب، ويأمر به.. هل هناك مداولة قبل ذلك أم لا؟ ومع من؟ وهل ولي الأمر ملتزم بنتيجة بتلك المداولة أم لا؟ وهكذا تنتهي أسانيد الشيخ إلى نوع من المصادرة على المطلوب، فبدل أن يبرهن لنا على مصلحة المسلمين في انفراد هذا الحاكم المجتهد بالتقرير في مصير الامة دون بقية نظرائه من المجتهدين وأهل الراي وممثلي الامة، حتى ولو استشارهم دون الالتزام بما تفضي اليه أغلبيتهم، بدل ذلك يكرر عبارات متشابهة مثل عبارة حكم الحاكم يرفع الخلاف،وكأنها مما هو معلوم من الدين ضرورة. وبدل أن يبين موقف الحاكم من ضربه عرض الحائط باتجاه أولي الراي في الامة مؤثرا عليه رايه الخاص، يبدئ ويعيد مكررا ما ينقله القول:إن الامة قد أجمعت على أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، أي أنها أجمعت على أن تتنازل عن إرادتها الجمعية لفائدة إرادة الحاكم؟ وكيف ينتظر من الشيخ النبهاني غير ذلك ما دامت الدولة عنده قد تشخصنت وذابت في شخصية رئيسها فأصبح رئيس الدولة هو الدولة.. ما يذكّر- لولا الإطار الإسلامي – بعبارات متشابهة صدرت عن ملوك

---

(147) المصدر نفسه، ص 80.

(148) المصدر نفسه، ص 84-85.

الإطلاق في مختلف أزمنة الإستبداد، (أنا القانون)، (أنا الدولة)؟ أما كون ولي الأمر مجتهداً فليس يعطي لاجتهاده أفضلية، من وجهة نظر الحق، على اجتهادات غيره. فبأي سند يرجح رأي الحاكم الفرد على رأي جمهرة من العلماء المجتهدين يتداولون الأمر بينهم في مجلس الشورى،؟ وهل يمكن أن تغيب عنا اليوم استحالة توافر صفة المجتهد المطلق في الأمور كلها للحاكم الفرد؟ وهل يمكن أن تضع الأمة مصيرها كله في يد حاكم فرد يعتمد على اجتهاده في الأحكام ويملك أن يضرب عرض الحائط باجتهاد الكثرة من العلماء المختارين وممثلي الشعب في مجلس الشورى؟ وهل يمكن أن نعتذر عن ذلك بأنه إن كان مصيباً كان له على ذلك الأجر مضاعفاً، وإلا رجع بأصل الأجر الذي ضمنه الله تعالى للمجتهد، فهو مأجور على كل حال كما قال البوطي؟ وهل من أمانة الحكم وعدالته أن يرجع الحاكم بالأجر وأن تجني الأمة ثمرة خطأه وتفرده بالرأي؟ وهل القضية كلها اجر الحاكم أم مصالح الرعية؟[149].

هذا فضلاً عن أن المسائل المطروحة على بساط البحث ليست دائماً مسائل شرعية بالمعنى الدقيق حتى يقتصر البحث فيها على علماء الشريعة، بقطع النظر عن مدى إلزامية اجتهاداتهم للحاكم، هذا إذا استشارهم أصلاً.. ففي مباحث السلم والحرب والتنمية والتنظيم الإداري والسياسي والصحي، مسائل كثيرة هي من أمور دنيا الناس ليس مؤهلاً لا بداء الرأي فيها، فضلاً عن الإصابة غير ممكنة إلا مع طوائف محدودة من أهل الاختصاص، وهناك مسائل عامة أخرى من أحوال الرعية واتجاهات الرأي فيها ليست بحال من المسائل الفنية التي تعود إلى علماء الشريعة أو أصناف أخرى من الفنون والعلوم، وإنما تعود إلى القادة الشعبيين.. من رؤساء الأحزاب والنقابات وزعماء الطوائف والقبائل، وربما يكون من بينهم الرجل الأمي الذي لا يدرك من مسائل الدين غير عمومياته وحلاله وحرامه. وهناك قضايا أخرى تهم كل أعضاء الشعب السياسي(الناخبين) وقد تهم غيرهم أيضاً، لا وجه للإنابة والتفويض فيها، واتساع مجال الشورى فيها حتى يشمل الجمع من شأنه أن يعطي القرار مستوى عالي من الالتزام الشعبي.. وهي تخص عادة المسائل الحيوية ذات الخطورة المصيرية.. كالأحلاف والمعاهدات الكبرى والحروب والمصالحات والبيعة العامة للإمام.. فأي مبرر في مثل هذه المسائل لإقصاء الشعب عن ممارسة وظيفة الإجماع في شكل استفتاء أو انتخاب عام.. وما إلى ذلك؟

أليس ذلك تحقيقاً مباشراً للوصف القرآني الثابت والمميز والواجب لجماعة المسلمين﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[150]، وإنفاذاً للأمر الإلهي الصريح بإشراك الجميع في الشؤون العامة﴿وشاورهم في الأمر﴾[151]؟

---

[149] أبو المجد، "الحرية...،" ص103-104.

[150] القرآن الكريم، "سورة الشورى" الآية 38.

[151] المصدر نفسه، "سورة آل عمران" الآية159.

وقد دلت"سورة طه" على أن معنى المشاورة في الأمر: المشاركة فيه، يؤخذ ذلك من دعاء موسى ربه أن يجعل له وزيراً من أهله يشاركه الأمر﴿واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري﴾[152]. فإذا جاز ذلك في الصحبة فهي في الإمامة أوكد[153]، وإن متتبع الشورى في العهد النبوي والراشدي ليظفر بشواهد كثيرة على أن الشورى كانت أصلاً أصيلاً في بناء الحكم الإسلامي وإدراتـــه، وأنه لم يكن وصفاً أدعى إلى المذمة من الانفراد بالرأي: "من إنفرد إنفرد الشيطان به"[154]. والوقائع التي تشهد على تنازل النبي ﷺ الحاكم والقائد عن رأيه لصالح الشورى كثيرة، مثل اختياره لميدان المعركة في بدر، أخذ برأي أحد أصحابه متنازلا عن رأيه، وخروجه لغزو أحد كارها استجابة لجمهرة الشباب. بل إن ما ميز تجربة الحكم الإسلامي استقلال الوظيفة التشريعية عن الدولة[155] تحجيماً ومنعاً لها من التغول والاستبداد- كما سيأتي.

ج- الأمة مصدر التشريع

وما دمنا بصدد البعد التشريعي للشورى، فقد اتضح لنا أنه ولئن كان التشريع الأصلي في الإسلام هـــو لإرادة الله كما تجلت في نص الوحي كتاباً وسنة، فإن للأمة مشاركة فعالة في ذلك، ذلك أن قصد الخلود لهذه الشريعة الخاتمة اقتضى اقتصار نص الوحي على تقرير المبادئ العامة المنظمـــة للعلاقـــات البشـــرية والاقتصاد في التفاصيل والجزئيات، عدا مواطن قليلة كالنص على عقوبات بعض الجرائم الكبرى وبعـــض المسائل المتعلقة بالأسرة مما له مساهمة في وضع الإطار العام للمجتمع الإسلامي، تاركا ملء تفاصيل ذلك الإطار لجهد الأمة التشريعي المتطور مع الزمن، وهو جهد معتبر، كيف لا وقد عد إجماع الأمة مصـــدراً من مصادر الشريعة، مجاوراً مصدر الوحي، مما له دلالة بالغة على أن الأمة المهتدية بهدى الله تقتبس مـــن نوره ما يقيها الضلال الجمعي، فرغم النقص الطبيعي والدائم في طبيعة العلم الإنساني"كل ابن آدم خطأ"، كما ورد في الحديث، فإن كدح الأمة في طريق الله يهبها عصمة من الضلال الجمعـــي ويصـــبغ الأرض بصبغة السماء، ويرتفع بالنسبي إلى مصاف المطلق.

إن الإجماع في الشريعة الإسلامية تكريم للإنسان أياً كان، واعتراف برشده وقوامته **على** نفسه، وإن أمدته السماء بإمداد النصح والتوجيه.

---

[152] المصدر نفسه، "سورة طه" الآيات 29-32.

[153] استدل بهذه الآية على أهمية المشاورة قاضي القضاءة أبو الحسن البغدادي. نقلاً عن: المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص87.

[154] ولقد استخرج من هذا الأثر وسواه الإمام محمد عبده قاعدة شرعية هي عدم جـــواز"تصـــرف الفـــرد فـــي المجمـــوع".الاعمـــال الكاملة.محمد عمارة

[155] توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة(المنصورة: دار الوفاء، 1412هـ/1992م). ص788.

إن الإجماع الذي عد في شريعة الإسلام مصدراً من مصادراً الشريعة إلى الكتاب والسنة، هذا الإجماع هو دعوة صريحة إلى الاعتراف بالرأي العام، على اختلاف اتجاهاته وميوله الأصلية الثابتة ورعايته عند التشريع[156]. وهذا العنصر البشري الذي دخل علي الشريعة جزء منها ليس غريباً عنها بل هو رشح من هديها ما ظلت الأمة متطهرة كادحة في طريق الله، فلا عجب عندئذ أن تنظر بنور الله[157] وأن تغدو رؤاها جزءاً من النبوة[158]،فالحسن ما رأته حسناً[159].

إن هذا العنصر البشري الذي اصطبغ بصبغة السماء ليس غريباً عن الشريعة بل هما من معدن واحد، أليست مدارك الإنسان نفخة من روح الله هي الأخرى كالشريعة؟[160] أليس ختم النبوة يعني الحكم بترشد الإنسان وقدرته على قيادة مركب حياته بنفسه على ضوء القواعد العامة للسير؟[161]

ولأن للأمة في إطار الشريعة الإلهية ومقاصدها مكانة تشريعية بارزة، وكانت الحاكمية أو ما يعبر عنه في المصطلح الدستوري المعاصر بصاحبة السيادة، وتعني بالأساس سلطة التشريع، كان القول مشروعاً والنتيجة طبيعية: التأكيد على أن الحاكمية في دولة الإسلام إنما هي للشريعة: للقانون: "الوحي" وما تسنه الأمة من قواعد وأحكام[162] في إطار النص ومقاصده؛ حتى لقد ذهب بعض المفكرين الإسلاميين إلى أن المسلمين هم أول أمة في التاريخ قالت إن الأمة مصدر السلطات[163]. وأكد عباس العقاد أنه لا تعارض بين القول إن الأمة هي مصدر السيادة وبين القول بأن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع، فإن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة وتعمل بهما وتنظر في أحوالها لترى مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل، وتقر الإمام على ما يأمر به من أحكام أو تأباه، وقد أوقف الفاروق حدا السرقة في عام المجاعة[164].

---

[156] عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة، ديانة.. وسياسة: دراسة مقارنة للحكم والحكومة(بيروت: دار المعرفة، 1395هـ)، ص297.

[157] في الحديث الصحيح: "..وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعة الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته ولئن استعاذني لأعيذنه" : رواه البخاري.

[158] في الحديث: "لم يبق من النبوة إلا المبشرات. قالوا: وما المبشرات؟ قال عليه السلام: الرؤيا الصالحة". رواه البخاري.

[159] "ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن".

[160] "وحدة الدين والعقل أصل مميز للفكر الإسلامي".انظر الرسالة البديعة للفيلسوف الفقيه ابن رشد"فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال"

[161] انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، وراشد الغنوشي،وحسن الترابي. الحركة الإسلامية والتحديث(الخرطوم: اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، 1980).

[162] أبو حبيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص100.

[163] الشيخ بخيت. نقلاً عن: رأفت عثمان، الدولة في الإسلام، ص 38.

[164] عباس محمود العقاد، الديموقراطية في الإسلام(القاهرة: [دار المعارف]، 1971).

إن الشريعة ليست نصوصاً جامدة، ولا هي مصاغة في صيغ نهائية، وليست أيضاً مدونة قانونية بحيث وضعت لكل فعل وحالة حكماً، وإنما المجال لا يزال فسيحاً للتفسير والتحديد والإضافة والتجديد عن طريق استخدام العقل الفردي والجماعي(الاجتهاد).ثم إن شخصية الأمة معترف بها في الوقت ذاته وإرادتها العامة مكملة للقانون. وإن فكرة الإجماع التي هي من خصائص الشريعة الإسلامية تؤيد القول بأنه خصص للأمة وإرادتها مكان في النظام الإسلامي أرقى مما يمكن أن تناله في أي نظام ديموقراطي مهما كمل. فالمسلمون قد قرروا، قبل أن يظهر(روسو) وأمثاله ليتكلم عن الإرادة العامة ويمجدها: أن إرادة الأمة معصومة وأنها من إرادة الله وجعلت مصدراً للتشريع، وإن كانت في النهاية تعتمد على الكتاب والسنة. ومن الناحية العملية تمثل هذه الإرادة إجماع المجتهدين من علماء الأمة(165)،ذلك أن الإجماع عند المسلمين- كما ذكر العقاد- إجماعان: خاص وعام، فالخاص هو إجماع أهل الرأي في العلم والشريعة وذوي الحل والعقد من القادة والرؤساء، والعام هو إجماع الخاصة والعامة والعلماء والجهلاء. وإجماع الخاصة مطلوب في السيادة التشريعية، وإجماع الخاصة والعامة مطلوب في السيادة السياسية(166).ولقد ذهب الرازي في تفسيره﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ إلى أن: "أمر الله بالطاعة هنا وارد على سبيل الجزم، ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون معصوماً لئلا يترتب عليه أمر بفعل الخطأ ومتابعته".. وأن المعصوم لا يجوز أن يكون بعض الأمة وإنما مجموعها ممثلاً في أهل الحل والعقد من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا على أمر صار جزءاً من الشريعة(167).قال رسول الله صلى الله عليه وسلم"لا تجمع امتي على ضلال"

إن أهم ما يميز الحضارة الإسلامية أنها حضارة التشريع والفقه(168)، فإن ثروتها التشريعية لا تجد لها نظيراً في أمة من الأمم من حيث الكثافة والأتساع والتنوع، وهو أمر قد يفاجئ غير العليمين بهذه الحضارة إذا ولجوا بابها معتقدين أنها حضارة قامت على نصوص تشريعية سماوية وعلى معتقدات جبرية وتصور ثيوقراطي للحكم، الأمر الذي يقلص من مكانة الإنسان ودوره في الحياة، إذ يجد نفسه حسب هذا

---

(165) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص380.

(166) محمود عباس العقاد، المصدر نفسه، ص 45-46.

(167) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، ط2(بيروت: دار الكتب العلمية، 1955)، ج3، ص357.

ومن المفارقات اللطيفة أنه في غيبة الإمام المعصوم حسب عقائد الشيعة الإمامية تحقق امر خير إذ أمكن الأمة أن تشهد هذا اللقاء الحاصل بينهم وبين السنة في النظرة إلى الدولة ودور العلماء والرأي العام في التشريع وممارسة السيادة في ضوء توجيهات الوحي، الأمر الذي أحال الجزء الأعظم من الخلاف- واصله سياسي وليس دينيا- من الحاضر إلى الماضي، وكان لعلماء أهل السنة فضل كبير في الدفاع عن حرية البيعة والاختيار. انظر: الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص377.

(168) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ 1، ط3(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).

التصور في عالم مكتمل جاهز، فلكل سؤال جواب ولكل باب من أبواب التشريع مجلة مفصلة فما عليها إلا التنفيذ، وما به إلى الجهد العقلي حاجة، وهو تصور وهمي للإنسان الخليفة الذي عهد إليه ربه .بمسؤولية عمارة الأرض وصياغة الوجود والحياة والإنسان على اساس جملة من المبادئ والمقاصد العامة، متروك له أن يبدع على ضوئها في كل عصر نمطاً حضارياً جديداً بما يسمح بإبداع صور من المجتمعات الإسلامية لا نهاية لها[169] انطلاقاً من الشورى. والغريب أنه مع هذا الثراء القانوني الذي تميزت به حضارة الإسلام لا تزال –بأثر الغزو الفكري- تتفشى في الأمة دعوات للقطع مع الإسلام وتراثه التشريعي أو المطالبة بإسلام متمسح مقطوع عن الشريعة ناسين" أن أمجادنا في الفقه أكثر بقاء وخلوداً من أمجاد دولنا وحكامنا في السياسة والفتح[170].

9-المذاهب الفقهية والشورى والأمة

لقد أتاحت مرونة النصوص الإسلامية وعموميتها والمكانة العليا التي بوأتها العقل وتحريضها المتكرر المتواصل للعقل أن يتحرر ويجوب الآفاق ويجوس خلال دقائق الأشياء بحثاً عن حقائقها، أتاحت المجال واسعاً لنشأة ثورة تشريعية رائعة، وإن انطلقت من النص فسلكها في سلك واحد، فقد تنوعت تنوعاً هائلاً وتمكنت من لإنتاج منظومات تشريعية متكاملة –عدا الآراء الجزئية المتناثرة- لا يكاد يأتي عليها الحصر، والملفت للنظر أيضاً:

(أ) أن هذه المنظومات التشريعية، وإن ارتبطت غالباً باسم فقيه كبير، فإنها كانت ثمرة جهود جماعية لعدة علماء، وان التفوا حول فقيه كبير فإن عملهم كان شورياً وجماعياً. فمالك بن أنس رضي الله عنه مثلاُ، لم يعبر عن رأيه بل عن إجماع الحركة الفقهية في المدينة وتقاليدها، ففقهه كان شوريا، ويعرف بأنه فقه أهل المدينة، وأبو حنيفة رضي الله عنه كذلك لم يكن يفتي من ذات رأسه وإنما كان يجلس ومعه أركان من مدرسته منهم أبو يوسف وزفر ومحمد. وكان يجري بينهم الحوار ويبرز الرأي من خلاله، فما كان الفقيه يعتزل بتفكيره ورأيه بل يجمعه إلى آراء الناس، وما كان الإمام الفقهي يستبد بالفتوى ويبتدرها وما ينبغي أن يكون الرأي السياسي ولا الإمامة السياسية إلا كذلك، [171] ولم يكن أمر الاجتهاد إلا كذلك لدى بقية المدارس الفقهية كمدرسة جعفر الصادق رضي الله عنه (الفقه الجعفري)، أو مدرسة عبد الله ابن أباض رضي الله عنه (الفقه الإباضي)، هذه المدارس تبسيطاً واختصاراً، تُنسب إلى رمز ورغم أن معظم المذاهب يُنسب إلى أشخاص، فإن الرأي المرجح فيها والدال للعمل قد يختلف من عصر الى آخر،

---

[169] سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي(القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1980).

[170] الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص 28.

[171] الترابي، الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم.

الأمر الذي يكاد يجعل من نسبة المذاهب إلى شخص معين مجرد دلالة إشارية. ولذلك تشيع مثل هذه العبارات في أوساط هذه المدارس: المفتى بها في مذهب مالك ، أو أبي حنيفة... إلخ، أي ما عليه العمل.

(ب) إن المنظومات الفقهية التي نشأت في إطار النص الإسلامي والشورى على الرغم من أن عددها لا يكاد يتناهى، فإن سلطة التشريع في حياة المسلمين لم تكن تخرج عن مجموعة قليلة من المذاهب كانت مدار الفتوى ودليل العمل ومرد القضاء. ورغم كل ما يمكن أن يعترف به من دور الحكام في تزكية مذهب معين وفرضه على الناس، فإن المبالغة في ذلك بما يسقط أو يهمل إرادة الأمة هي مجانبة للصواب، إذ تكشف التجربة التاريخية عن فشل كثير من الحكام في فرض مذهبهم الخاص على شعوبهم، كما حصل مع حكام الشيعة الإسماعيلية في المغرب الإسلامي وإرادتهم إحلال مذهبهم محل مذهب الإمام مالك، وهو ما فعل قريباً منه الحكام الحسينيون الأتراك في تونس في سعيهم لفرض مذهب أبي حنيفة، ولكن ظل الشعب محافظاً على ما اختار من مدرسة تشريعية رغم إرادة السياسيين مما يفرض ضرورة الاعتراف بإرادة الأمة في ترجيح مذهب على آخر بفعل تناسب ظاهر أو خفي بين النموذج النفسي والاجتماعي لشعب ما وبين مذهب معين[172]، ذلك إنه وإن لزم غير العالم أن يقلد عالماً فإن له الاختيار كاملاً بين عالم وآخر على أساس مبدأ تعدد المذاهب تبعاً لتعدد الاجتهاد.. وإن إجماع الأمة وان انصرف في بعده التشريعي إلى العلماء، فإن ذلك لا يصادر دور الأمة أو جزءاً منه في تلقي مذهب معين بالقبول أو الرفض، فهنا أيضاً تظل سلطة الرأي العام في إطار ثوابت الدين صاحبة الكلمة الفصل... ويبقى للإفراد حرية الالتزام من عدمه بفتوى فقيه معين دون أن يصل ذلك إلى حد رفض الاجتهادات كلها لأن ذلك يعتبر رفضاً للشريعة إلا أن يكون مجتهداً[173]، وأن توجيهات النبي ﷺ إلى توقير الرأي العام أو السواد الأعظم[174] ما ينبغي أن تهمل.

10- الصيغ الممكنة للسلطة التشريعية في عصرنا

(أ) تمهيد:ليس من شأن دين جاء ليواكب مسيرة البشرية في كل أحوالها مخترقا، المكان والزمان، أن يتجاوز في كل ما طبيعته التطور، شأن أكثر جوانب ترتيبات ونظم الحياة اليومية للناس في أساليب انتاج معاشهم وتنظيم شؤونهم الادارية والصحية وما اليها، حسب هذا الدين في ذلك وأمثاله أن ينصب معالم

---

[172] انظر في تفسير سيادة المذهب المالكي في المغرب العربي، علال الفاسي، النقد الذاتي، ط 2(تطوان، دار الفكر المغربي، د. ت. وللمؤلف دراسة حضارية للمغرب العربي (مخطوطة) تعرضت لهذه المسألة. وانظر: عبد المجيد النجار، المهدي ابن تومرت (بيروت: دار الغرب الإسلامي).

[173] الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص 152.

[174] حديث: (اتبعوا السواد الأعظم) رواه ابن ماجة عن عبد الله بن عمر، كما روى أحمد بن معاذ بن جبل ماجة: ((عليكم بالجماعة والعامة)).

كبرى وموجهات وقيم وموازين أساسية تضمن سلامة الاتجاه وتمنع الاضطراب واختلاط الموازين حـــذر ضياع البوصلة والوقوع في حمأة النسبية القيمية المطلقة، بما لا يبقي معنى مطلقا لتمييز حق من باطل وخير من شر، ثم يترك بعد ذلك لعقول الناس وتجـــاربهم وتشـــاورهم مـــلء الفراغـــات الهائلـــة المتروكـــة لاجتهادهم.كلّ بحسب وسعه من العلم.

عن علي، كرم الله وجهه، قال: ((قلت يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمـــر ولا نهـــي فمـــا تأمر))، قال: ((شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا برأي خاص)) (175). ولقد كان الأمر كذلك في عهد الخلافة الراشدة، وإن لم يتخذ ذلك نظاماً محدداً بسبب قلة الحاجة إليه في مجتمع صـــغير كالمدينـــة المنورة قد ابرز الكفاح كفاءاته، فما كان أهل الشورى يخفون ولميقتصر المسجد على الوظيفـــة الدينيـــة التعبدية كما يريد له العلمانيون المستبدون اليوم، بل كان كل شيء في حياة المسلمين والمركـــز المـــوار بالحركة، ومن ذلك أنه كان منتدى لتدول الرأي في كل المشكلات المطروقة في مستويات مختلفة. غير أن تناقص الجيل الأول وانسياح الإسلام في أرض الله الواسعة وبروز أمصار جديدة تنافس المدينة كالبصـــرة والكوفة ودمشق ومصر دون أن يحدث تنظيم وتطوير لأساليب الشورى، كما كانت تمـــارس في دولـــة المدينة، أشاع الاضطراب منذ عهود خلافة عثمان. ثم تصرم الأمر في عهد الخليفة الرابع لينقلـــب بعـــده حكم الشورى انفراداً واستبداداً بالسلطة دون أصحابها الشرعيين: الأمة وممثليها من أهل الحل والعقد... فسقط بذلك ركن من أركان الشريعة وبدأت رحلة الفصام النكد بـــين الـــدين والسياســـة في حيـــاة المسلمين(176). وانفصلت الوظيفة العلمية عن الممارسة السياسية، وتعطل عملياً أصل من أصول الشريعة هو الإجماع بنوعيه الخاص والعام —فلما انتهى الأخذ بنظام الشورى، لم تعد هناك وســـيلة لمعرفـــة أي الأمور عليها إجماع في الحقيقة، وأيها ليس عليه إجماع. فأنكر كثير من العلماء حصول الإجمـــاع بعـــد حصول ذلك الانفصام النكد، وغالى البعض فأنكره جملة. و لم يبق من ذلك الأصل سوى إجماع أهل بلد على الأخذ بمذهب معين من مذاهب الفقه.. وكان من الطبيعي أن ينتهي الاستبداد إلى تقلـــيص مجـــال الشورى وحرية الفكر وأن ينمو الخوف على مصير الإسلام بعد ما أصاب الأمة من فتن داخلية وهـــزائم خارجية ومظالم وفوضى تشريعية، وأن تفشو لدى علماء الإسلام نزوعات المحافظة والتهيب من التجديد و"سد الذرائع"، بدل فتحها، فغلب تيار الجمود على ما خلص إليهم من تراث الآباء والأجداد، وفشـــا فيهم التقليد، وتنادوا إلى إغلاق باب الاجتهاد، خشية على الاسلام من تلاعب الحكام، فزاد ذلك الأمـــة ضعفاً وخنوعاً وتمزقا، وأسلمها طعماً للغزو الأجنبي فما استيقظت إلا على هدير المدافع الغربيـــة تـــدك

---

(175) حديث رواه الطبراني.

(176) انظر: سيد قطب، هذا الدين، ط 9 (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1987)، الفصام النكد.

حصونها وتعيث فساداً في بنيتها.. فظهرت حركات الإصلاح والتجديد عوداً إلى المنابع لتدارك ما فات، ومعالجة ما استجد من مشكلات، وما حصل بأثر التحدي من وعي بأخطار. وكانت مشكلات الحكم من أهمها، وفي طليعتها مشكلة الاستبداد، فقد بدأت تتجه اليه أصابع المصلحين بالاتهام تحمّله مسـؤولية ماآلت اليه أوضاع الامة من ضعف وهوان، مقابل ما تحقق لأمم الغرب من قوة وتقدم بسبب نجاحهم في تقييد إرادات الملوك المطلقة،وإذن فلا بد من تنظيمات ودساتير ومجالس. ومما لبثت تأثيرات الثقافة الوافدة أن أخذت تفصح عن نفسها في هذا المجال من طرح الاسئلة المحورية: هل للإسلام نظام للحكم أصلا؟ ما معالمه إن وجد؟ ما علاقته بمؤسسات الحكم الغربي، كالبرلمان مثلاُ؟ وانتهى إجماع المصلحين إلى تأكيـد أصالة نظرية الحكم الإسلامي، وأن خصوصيته لا تمنع تفاعله مع كل جديد أخذاً وعطاءً. من ذلك مسألة تشكيل هيئات الحكم، كالهيئة التشريعية.

(ب) تشكل الهيئة الشورية

يقول محمد أسد "إن تشكيل الهيئة التشريعية هو أخطر المسائل في حياة الدول، وإن علينا أن نلتزم بأمر الله تعالى الذي ينص على أن تعالج كافة شؤوننا العامة على أساس الشورى، وأنه لا مفر مـن التسـليم أن عملية تأسيس المجلس نفسها يجب أن يتمثل فيها هي الأخرى معنى الشوري علـى أتم مـا يكـون، وفي المجتمعات المعاصرة لا يمكن أن يتم تعرف رأي الأمة وتحقيق مبدأ الشورى بغير طريقة الانتخاب العام إذ أنها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تظهر عن طريقها مزايا المرشحين ويترك بعدها للشعب حق الاختيـار. أن طريقة الانتخاب سواء أكانت مباشرة أم غير مباشر، وسواء أقامت على أساس التقسيم الإقليمـي أم النسبي وما إلى ذلك من التفاصيل أمور لم تتعرض إليها الشريعة بل تركتها لقرار الأمـة[177]، المهـم أن يكون الانتخاب هو طريق تشكيل ذلك المجلس من أولى الألباب حتى يكون بحق أمر المسلمين شـوري بينهم، ومن ذلك مهمة سنّ القوانين من خلال مجلس تنتخبه الأمة يكون ممثلاً للمجتمع كلـه برجالـه ونسائه على السواء[178].

ويؤكد خالد محمد خالد "إن المفهوم الحديث للشورى التي زكاها الإسـلام هـو الديمقراطيـة البرلمانية... أن ينتخب الشعب نواباً عنه يمثلون إرادته ومشيئته، وهؤلاء النواب عندي هو أهـل الحـل والعقد، لا سيما إذا طعم المجلس النيابي ببعض الكفاءات المتخصصة ولو بالتعيين المحدود"[179]. ذلـك أن الإسلام وإن لم ينص على الانتخاب، فقد نص ضرورة أن يدار الأمر العام عن طريـق الشـورى، وإذا

---

[177] أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص 90.

[178] المصدر نفسه، ص 89.

[179] خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام (القاهرة: دار ثابت، 1981).

تعذرت المشاركة العامة في كل المسائل تحتمت الإنابة، إنابة ذوي الرأي والكفاءة في قومهم، وهم أهـــل الحل والعقد. فكل طريق مباح يمكن به تبين من يحوز ثقة جمهور الأمة فهو جائز، ولا شـــك أن طـــرق الانتخاب في هذا الزمان من الطرق المباحة التي يجوز لنا استخدامها بشرط أن لا يستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المرذولة[180].

(ج) ما يشترط في أعضاء الهيئة الشورية

قد تقدم أن هناك خلطاً من كتب السياسة الشرعية بين مصطلحات أهل الحل والعقد وأهـــل الشـــورى وأهل الرأي... على نحو يترك انطباعاً لدى دارسيها أن هيئة الشورى في التصور الإسلامي هي جماعـــة مخصوصة لا تخرج عن علماء الشريعة ممن بلغوا درجة الاجتهاد، على اعتبار أن وظيفة التشريع المســـتنبط هي وظيفة ذلك المجلس، فتحتم أن يكونوا من أهل الاجتهادن وكأنّ هناك تلازم بين تأكيد علاقة الإسلام بالدولة وبين كون هذه الدولة دولة رجال الدين[181]!، مع أنه مما لا شك فيه أن ارتباط قضايا السياســـية – في المفهوم الإسلامي – بالمفاهيم الدينية لا يؤدي إلى سيطرة رجال الدين، أو من يطلق علـــيهم هـــذا الأسم، على الحياة السياسية في الدولة الإسلامية[182]، وإذن فما هي الشروط التي ينبغي توفرها في الهيئة التشريعية لدولة اسلامية؟

لعل أهل فقية إسلامي معاصر انشغل بموضوع الدولة الإسلامية ومؤسساقما، ومنها المؤسسة الشورية، هو الشيخ أبو الأعلى المودودي.

المودودي ومخالفوه:

يرى العلاّمة أبو الأعلى شروطاً أربعة ينبغي توفرها في أعضاء الهيئة التشريعية من أهل الشورى، فما هي؟ وما الموقف منها؟

الشرط الأول: الإسلام؟. يستمد هذا الشرط من قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعـــوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[183]. واذن لا يتولى الأمر في دولة الإسلامية إلا المسلمون الذين يوقنون أن الدستور الإسلامي هو الحق، ويؤمنون بما جاء في الإسلام من الشريعة، فأولو الأمر الذين تجب طاعتـــهم

---

(180) أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي (دمشق: دار الفكر، [د.ت.])، ص 58.

(181) عبد الحميد متولى،مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص 107.

(182) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص 104.

(183) القرآن الكريم، "سورة النساء" الآية 59.

يجب أن يكونوا من المسلمين. أما الشيخ النبهاني فلم يسلِّم بهذا الشرط، وأباح لأهل الذمة من مـــواطني الدولة الإسلامية أن يشاركوا[184].

ولكن هل أن إسلامية الدولة تقتضي ضرورة أن يكون كل أعضاء مجلسها النيابي علماء مجتهدين أو حتى مسلمين؟ ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن "أولي الأمر" ليسوا علماء الشريعة ضرورة بل طائفة منهم

---

[184] وإذا كان الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس ومنظّر حزب التحرير الاسلامي قد أجاز عضوية مواطني الدولة غيـر المسـلمين فـي مجلس الشورى إلا أنه قصر عضويتهم على التظلم داخل المجلس دون المشاركة في الأمر أي فـي السياسـة العامـة، فـإن دسـتور الجمهورية الإسلامية الإيرانية قد خول عضوية المجلس لبقية مواطني الدولة الإسلامية غير المسلمين من الزاردشت واليهود والمسيحيين والآشوريين والكلدانيين، على أن تنتخب كل أقلية نائبها بحسب تعدادها السكاني..ولكن الدستور اشترط على المجلس ألا يسـن قوانـون تخالف الجعفرية: المذهب الرسمي للدولة، ولقد فرض الدستور تأبيد هذه المادة وهو أمر جديد بالنقد،إذ هو يضيّق من مجـال الاختيـار أمام المجلس ويحرمه من الافادة من الثروة الاسلامية الفقهية. ويتولى مراقبة ذلك مجلس المحافظة على الدستور. ويتكون هـذا المجلـس من 6 أعضاء من الفقهاء والعدول والعارفين بمقتضيات العصر لمراقبة تطابق القوانين مع أحكام الشريعة، ومن 6 أعضاء ينتخبون مـن بين الحقوقيين الإسلاميين بواسطة المجلس الأعلى للقضاء، يتولون مع الستة المتقدمين مراقبة تطابق القوانين مع بنود الدستور.

أنظر: دستور الجمهورية الإسلامية بإيران، الترجمة العربية (طهران: مؤسسة الشهيد، 1400هـ).

وبذلك أمكن في **تجربة دستور** إسلامي حديث التوفيق بين مبدأ الانتخاب العام وبين المحافظة على النظـام العـام والطبيعـة الإسـلامية للدولة.. ولقد أخذت بعض دساتير الأقطار العربية تتطور تحت ضغط الصحوة الإسلامية في اتجاه أسلمة التشريع والدولة، مثل الدسـتور المصري، فأضيفت بعد كفاح طويل إلى المادة التقليدية التي يتحلى بها معظم الدساتير العربية: دين الدولة الإسلام، مادة دستورية تضـبط تلك العبارة المائعة بصيغة "والشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع".كما تضمن مشروع الدستور العراقي على ما فيـه مـن هنات مادة جيدة في هذا الصدد، وفقت بين ضرورة التزام المشرع بالديمقراطية وحقوق الانسان وبين التزامه بالشريعة الاسلامية فيكـون لاغيا **كل قانون لا يحترم هده المرجعيات الثلاث .أما** الدستور التونسي فلا يزال محافظاً على تلك المادة كما ولدت مائعة مطاطة: تونس دولة ذات سيادة، العربية لغتها والإسلام دينها، ولذلك لا نجد لهذه المادة المائعة أي أثر توجيهي في أي فصل من الفصول العشرين التـي أحتواها الباب الثاني "السلطة التشريعية"، الأمر الذي تنسي معه أنك حقيقة في بلاد ذات هوية معينة: العربية لغتها والإسلام دينها، مما لـه دلالة واضحة على ضحالة الوعي الاسلامي أوالنفاق لدى الجم الغفير من واضعي ذلك الدستور.ومع ذلك لم تسلم هذه المادة المطاطة من سهام الملحدين واللائكين مطالبين بإلغائها وإلغاء كل أثر لها متبقّ في بنيان الدولة التشريعي، للدلالة على أن هاهنا دولة تحكم شـعبا لـه في الاسلام أمجاد وليس فيه من يجرؤ على الاستعلان بإلحاده. وقد تكون الآثار السلبية لتلك المادة الدستورية على الاسلام ودعاته هـي الوجه الابرز،إذ على أساسها فرضت الدولة وصايتها على الاسلام ومؤسساته، فألغت التعليم الديني وصادرت الوقف والمحاكم الشرعية، وحظرت تأسيس الاحزاب على أساس ديني. وبمفهوم المخالفة يغدو مباحا لكل مذهبية غير اسلامية ما محظـور علـى أهـل المذهبيـة الاسلامية من تأسيس الاحزاب والمشاركة في الشان العام،وذلك بدل أن تكون النتيجة المنطقية لتلك المادة الدستورية ضرورة التزام كـل التكوينات السياسية وغيرها بالاسلام ، وفي الحد الادنى عدم مخالفته، ولكنه النفاق. ربما حول أعمال المجلس التأسيسي، أنظـر: نـدوة القانون الدستوري المنعقدة في كلية الحقوق، تونس، 1984.

وأنظر الدراسة حول الدستور التي قدمها الشيخ الشاذلي النيفر، الأمر الذي يفرض ضرورة النص صراحة في الدستور أن كـل قـانون مخالف الشريعة لاغ ولا قيمة قضائية أو تنفيذية له. وحتى لو حصل ذلك فإنها تبقى بعيدة عن حسم ووضوح المادة الرابعة في الدسـتور الإيراني: "يجب أن تكون كافة القوانين والمقررات الإنسانية والجزائية والمالية والاقتصادية والأدارية والثقافيـة والعسـكرية والسياسـية وغيرها قائمة على أساس الموازين الإسلامية وهذه المادة حاكمة بإطلاق كافة مواد الدستور والقـوانين والمقـرارت الأخـرى".وحتـى دستور"بول بريمر" الحاكم الامريكي للعراق بعد الغزو،كان حظ لاسلام فيه- تحت ضغط المراجع الدينية- أفضل من حظه في الدسـتور التونسي وأمثاله.ناهيك بحظ الحريات، فهي الاخرى مطاطة خادعة.

ومن غيرهم ممن هم مطاعون في قومهم وأصنافهم، مثل زعماء الأحزاب والنقابات وغيرهم[185]، ممـــن يحوزون على تمثيلية الأمة. ويكفي أن يلتزموا بالنظام العام أي باحترام الطبيعة الإسلامية للدولة، فلا يسنوا تشريعاً مخالفاً لنص شرعي، ويمكن مراقبة ذلك عن طريق مجلس دستوري يضم علماء مجتهدين.. أما غير المسلمين من مواطني الدولة الإسلامية، وهم الذين رضوا باعطاء ولائهم كاملاً للدولة الإسلامية واعترفوا واحترموا هويتها الإسلامية، فلا مانع من أن توكل إليهم الوظائف في أجهزة الدولة، وأن يكون لهم تمثيل في المؤسسة الشورية، وسيكونون قطعاً أقلية في حكم إسلامي يقوم على أكثرية إسلامية. وإن اشتراط أن يكون أولو الأمر من المسلمين – منكم – يمكن أن يحمل على أنه شرط تغليب، يقتضي أن تكون أغلبية أولي الأمر من المسلمين لضمان عدم تحول الدولة عن أهدافها، وأهمها – ولا شـــك- إقامـــة الشـــريعة الإسلامية والدفاع عن الإسلام ونشره ومنع الفتنة عن أهله، ومدافعة الظلم عن المظلومي، فضـــلا عـــن ضرورة الاطمئنان الى ولاء تلك الأقليات للدولة الإسلامية، والدفاع عنها ووجـــود مؤسســـة للرقابـــة الدستورية على ما يصدر عن المجلس من تشريعات. ويمكن حمل "أولي الأمر" في الآية، لا علـــى أعضـــاء المجلس التشريعي بل على رئيس السلطة التنفيذية "الأمير" ونوابه ممن يقومون على إنقاذ القانون الإسلامي، خاصة وأن "الأمر، من نفس مادة الأمير" التي وردت فيها أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ تركز المسؤوليات التنفيذية في يد شخص واحد وتأمر بطاعته، يسمى أحياناً "الأمير"، وأخرى "الإمام" من مثل "من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقط أطـــاعني ومـــن يعـــص الأمـــير فقـــد عصاني"[186]

وروى مسلم عن عبد الله بن عمر من بابع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه أن استطاع فإن جاء أخر ينازعه فاضربوا عنق الأخر".

ولعل الذي صرف معظم المحدثين إلى تأويل "أولي الأمر" بأنهم أعضاء الهيئة "التشريعية"، أي البرلمان بلغـــة العصر، حتى جعلوهم ممثلي السيادة[187]. إنما هو النسج على منوال الفكر السياسي الغربي، وخاصة منـــه البريطاني من جهة، ونفي تهمة الاستبداد عن الدولة الإسلامية ثانية ومقاومة الحكومات المستبدة من جهة ثالثة. مع أن صورة الرئيس أو الملك في الأنظمة البرلمانية- حيث يحتل البرلمان منصب ولي الأمر باعتبـــاره السلطة لعليا، ثمرة من ثمار تاريخ طويل من الصراع في أوروبا ضد ملوك الإطلاق- هي الأليق بصورة

---

[185] عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة (القاهرة: دار الشروق، 1399هـ)، ص 279. ولعه تابع في ذلك الشيخ محمد عبده ومدرسته. في تفسير الآية المذكورة، أنظر: عبده ورضا، تفسير المنار.

[186] رواه البخاري ومسلم.

[187] موسى، نظام الحكم في الإسلام.

الانظمة الاسلا مية حيث يملك الرئيس "الأمير" سلطات التنفيذ ويشترك مع مجلس الشورى في سن السياسات العامة. ولا ضير على الهوية الإسلامية للدولة من وجود أعضاء من المواطنين غير المسلمين ما ظل المجلس وسائر مؤسسات الدولة يعمل في إطار الشريعة وتحت رقابة هيئة من كبار العلماء في الفقه والقانون ، مستقلة تماماً عن الدولة، تنهض بمهمة الرقابة على دستورية القوانين وعلى السمت العام لسلوك الدولة مؤسسات ومسؤولين، متعاونة مع الهيئات القضائية ومع المؤسسات العلمية ومؤسسات توجيه الرأي العام كالمساجد والصحافة والأحزاب، على القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقوية سلطان الشعب عليها، إذ التشريع الأصلي حق الله، أما التشريع الاستنباطي فحق الأمة، حق كل مواطن أن يجتهد، وتلك هي الشورى المرسلة. أما الشوري التشريعية التي تستهدف الإجماع المعبر عن إرادة الأمة فيمكن أن تنهض بها هيئة علمية شعبية منتخبة مستقلة عن الدولة[188]، تتكون من كبار العلماء والقضاة،كماسيق. وإذا كان العلم بالشريعة متاحاً أمام للجميع، وليس وقفاً على فئة معينة من الناس، فليس هناك ما يلزمنا بقبول مبدأ أن يكون الفقهاء هم الحكام في الدولة الإسلامية. إنما الملزم ألا يقع انفصام بين سياسة الدولة وأحكام الشريعة، بمعنى أن تكون إدارة الشؤون السياسية في الدولة الإسلامية مبنية على أساس تلك الأحكام[189]، ولا تخرج مهمة هيئة العلماء من الفقهاء ورجال القانون عن مهمة الاختصاص في المحافظة على الدستور شأن المحاكم العليا أو المجالس الدستورية في بعض البلدان.

والنتيجة: أنه سواء علينا أعنينا اشتراط إسلامية أولي الأمر أعضاء الهيئة التشريعية ،على التغليب، أم على أُنهم الأمراء ممثلو السلطة التنفيذية، فيكون معنى الآية، ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا أمراءكم المسلمين ما لم يأمروكم بمعصية الله ورسوله﴾..وفي الحالة الأولى يكون معنى لآية"أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا نوابكم في مجلس الشورى ما لم يشرعوا لكم ما يخالف المعلوم من حقائق الاسلام"وسواء أكان هذا أم ذاك، فإنه لا مانع شرعياً في دولة إسلاميةتوجد فيها اقليات أعطت ولاءها للدولة الإسلامية أن تحظى طوائفها بالتمثيل في الهيئة الشورية: مجلس الشوري. لنا عودة إلى هذه المسألة إن شاء الله لمزيد من التفصيل، المهم هنا التأكيد على أن الهيئة الشورية في الدولة الإسلامية يمكن أن تضم اقلية أو أقليات غير إسلامية، وأن اشتراط الإسلامية إنما هو لأغلب أعضائها ولرئيس الدولة خاصة.

الشرط الثاني، حسب صياغة الدستور الإسلامي، كلما اعدها أبو الأعلى المودودي لدولة باكستان: الرجولة، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿ الرجال قوامون على النساء﴾ [النساء:34]، ويقول عليه السلام "لن يفلح قول ولوا أمرهم امرأة"، رواه البخاري. وهذان النصان يقطعان حسب رأي الشيخ

---

(188) الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص 433.

(189) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص 287.

المودودي، بأن المناصب الرئيسية في الدولة رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة لا تفوض إلى النساء... وأن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة(190). وقد ذهبت إلى هذا الرأي لجنة الفتوى في الأزهر الشريف ولجنة الفتوى في الكويت، فمنعت عن النساء حتى حق المشاركة في الانتخاب(191). ولقد ذهب إلى قريب من هذا الرأي الشيخ محمد عبد القادر أبو فارس وعدد من زملائه الأساتذة في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية في دراسة لهم لم تنشر بعد، لم يروا فيها للنساء من عمل سياسي مشروع غير الانتخاب العام حرصاً على أصواتن أمام منافسة العلمانيين. وليس لهم من سند غير ما تقدم وحجة التاريخ: أن ذلك لم يحدث في الماضي(192).

نقد: أخذني العجب بعد مطالعتي هذه الفتاوي القاضية بعزل المرأة عن كل مشاركة في الحياة السياسية استناداً إلى الآية والحديث المتقدمين، فرجعت إلى ما وصلت إليه يداي من كتب التراث الإسلامي، وخاصة في مادة السياسة الشرعية أبحث عن مواقف المتقدمين من هذه المسألة، فازدادت دهشتي إذ لم أظفر في ماطالعته من مباحث بطرح لهذه المسألة في غير باب الإمامة حيث انعقد الإجماع أو كاد بين علماء السياسة الشرعية على منع الولاية العامة (الإمامة) عن المرأة استناداً إلى الحديث المتقدم، رغم أن أحد أهم المذاهب الاسلامية المذهب الحنفي الذي كان المذهب الرسمي لأهم الدول التي حكمت المسلمين قد خول لها منصب القضاء على أهميته لدرجة أن أبا يعلي الفراء اشترط في الإمام "أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضياً: من الحرية والبلوغ والفعل والعقل والعلم والعدالة"(193)، وحتى في منصب الولاية العامة أو رئاسة الدولة ذهب بعض فرق الخوارج مثل الشبيبية إلى جواز إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم، وقالوا إن غزالة أم شبيب كانت إماماً بعد موت شبيب(194). وكان لـ عائشة أم المؤمنين، شأن في السياسة، إذ قادت معارضة مسلحة ضمت ما يزيد عن ثلاثة آلاف من الجند فيهم من الصحابة المبشرين بالجنة. وكانت كما ذكر أبو بكرة تأمر وتنهي، وإذا الأمر أمرها(195). كانت في مقام الرئاسة تخطب وتفاوض وتنصب إمام الصلاة(196). واشتهرت في التاريخ الاسلامي نساء أخريات في ميدان السياسة منهن الحرة الصليحية التي حكمت مواطن من اليمن مدة تزيد عن أربعين سنة

---

(190) المودوي، تدوين الدستور الإسلامي، ص 84 – 88.

(191) ورد ذلك في كتيب: فتاوي في أحكام النساء (القاهرة: الأزهر، [د.ت.]).

(192) دراسة حول مشاركة المرأة في الحياة السياسية (مخطوط).

(193) أبو الحسن على بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط2 (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1966).

(194) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الملل والنحل، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1970)، ص 75 – 76.

(195) شرح النهج، ج2،ص81. نقلاً عن: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 347.

(196) نفس المصدرنقلاً عن: الفاسي، المصدر نفسه، ص 346 – 347.

من القرن السادس. كما تحدث القرآن بإكبار عن ملكة سبأ رمزا للا**لتزام** بالشورى، مذكرة مجلس شوراها بما عهدوه منها ." ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون". ولقد استند المجيزون إمامة المرأة الإمامة العظمى، على أن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والانثى، وأن الحديث المذكور لا يمثل أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة، ذلك أن الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة، صورتها أنه ما ورد عن النبي ﷺ أن كسرى فارس مات وأن قومه ولوا ابنته مكانه، قال عليه السلام ذلك القول تعبيراً عن سخطه على قتلهم رسوله إليهم – فالحديث لا يتعدى التعليق على الواقعة المذكورة حتى يكون مرجعاً في مادة القانون الدستوري، خاصة وإن علماء الأصول لم يتفقوا على قاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص السبب. وما كان لفظه عاماً لا يعني أن حكمه عام أيضاً، الأمر الذي يجعل الحديث لا ينهض حجة قاطعة، فضلاً عن ظنيته من جهة السند، حتى يصلح أساسا لمنع المرأة من الإمامة العامة[197].

فضلا عن أنه حتى مع التسليم -في تحدّ لعموم مبدأ لمساواة بين المسلمين- بحجب المرأة عن منصب الامامة ولو كانت الأكفأ علما وتجربة فقط بسبب جنسها، يبقى هذا الجدل نظريا لأن النزاع هنا ليس حول الامامة العظمى التي تحكم كل المسلمين والتي استند الفقهاء للحديث المتقدم لمنعها من توليها فهذه قد ولت وطويت صفحتها وإنما نحن إزاء ولايات صغرى بل غاية في الصغر سواء أكانت سلطة تنفيذية في قطر أو عضوية في مجلس نيابي.

أما آية سورة النساء "الرجال قوامون على النساء"، فلم ير فيها علماء السياسة الشرعية قبل المردودي سنداً لمنع المرأة من الولاية العامة، فضلاً عن منعها من المشاركة السياسية جملة،إذ أن القوامة، إذا كان معناها الرئاسة بإطلاق، كانت نتيجة منع المرأة من الرئاسة في أي مستوى من المستويات حتى ولو كان مدرسة أو حضانة أطفال أو إشرافاً على مصحة أو إدارة متجر أو مصنع، ما وجد رجل في تلك المؤسسات. وهو شطط لم يذهب إليه – في ما علمنا – أحد من علماء السلام القدامى أو المحدثين ومفسري القرآن الكريم. حتى أن أشهر تفسير للقرآن الكريم في هذا العصر" في ظلال القرآن"لسيد قطب، على منزعه السلفي في التفسير وميله الشديد إلى مخالفة ما جاء عن الغرب قد اعترف وهو بصدد تفسير

---

(197) ظنية الحديث تأتي من جهة روايه وهو أبو بكره (رضى الله عنه) فعلى الرغم من أنه صحابي جليل من مسلمة الفتح إلا أنه كما ذكر عن نفسه قد حد في القذف... وقد اختلف العلماء في قبول شهادة المحدود التائب، مع أن السلامة من الفسق شرط في قبول الراوي لدى المحدثين. ورغم أن أبا بكرة من شيوخ البخاري ووثقه وروى عنه في صحيحه إلا أن الأحكام الشرعية وخاصة ما تعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبني على سند ظني مهمها كانت درجة الظنية ضئيلة.. ويستخلص محمود المرادي من مناقشته المطولة للعلماء الذين استندوا إلى حديث أبي بكره لمنع النساء من الولاية العامة، ودعك ممن استشهد به على منعها من المشاركة السياسية اطلاقاً، "أن الدليل على عدم جواز المرأة في الحكم غير كاف والله أعلم". أنظر: محمود المادي، الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص 131.

آية القوامة" أنه كان يذهب في فهمه الآية المذكورة إلى أنها تعني الرئاسة العامة للرجال على النساء في كل شأن، ولكنه عدل بعد طول تأمل عن هذا الرأي، ذلك أن سياق الآية هو حديث عن الخلافات الزوجية ممايقضي أن الرئاسة الواردة في الآية لا تتجاوز نطاق الأسرة[198]، وهي رئاسة ككل الرئاسات، لا مجال فيها للإطلاق بل هي خاضعة وجوباً للنص والشورى... ولقد وردت الشورى في إحدى مواردها الثلاثة في القرآن الكريم في شأن العلاقات الأسرية.. ﴿ عن تراض منهما وتشاور﴾[199].

والنتيجة أن ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولايات العامة قضاء أو امارة، وحتى على فرض ذهابنا مع الجمهور إلى منعها من الولاية العامة (رئاسة الدولة)، فبأي مستمسك يستمسك غاصبو حقها المشاركة في إدارة الشؤون العامة في كل المستويات ومنها عضوية مجلس الشورى؟ [200]

ليس لهم من مستمسك غير التقليد، وليتهم قلدوا الآباء في عصورهم الذهبية، عصور تحرر العقل وإنطلاق الأمة، إذن لكانوا أهدى سبيلاً ولقرأوا عند شيخ المفسرين ابن جرير الطبري والإمام أبي حنيفة وفقيهنا الثائر الأندلسي ابن حزم أنهم قد أجازوا للمرأة لا مجرد المشاركة في الانتخاب أو الانتماء إلى الأحزاب أو القيام ببعض وظائف الدولة كالوزارة، بل قد أجازوا لها تولي القضاء وهو من الولايات العامة التي تقاس شروط الامامة عليها... ولو تحرروا من تقليد آباء عصور الجمود وامتدت أبصارهم إلى أبعد من ذلك، إلى عصر التشريع، عصر النبي وخلفائه (عليهم الصلاة والسلام) لألفوا المرأة لا تشارك بالرأي فحسب في الشؤون العامة، بل تشارك بالسيف أيضاً. وتتدخل في ساعة الأزمات بالرأي السديد والحل المنقذ كما تدخلت أم سلمة في صلح الحديبية لما أغضب الأصحاب نبيهم ﷺ فلم يطيعوه، فدخل عليها، فأشارت عليه بالحل الذي أنقذ الجماعة في أحرج موقف عرفته العلاقة بين القائد وصحبه. فهل اعترض النبي ﷺ على تدخلها بحجة أن هذه سياسة، وأن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة، كما ذكر شيخنا المودودي؟... عفا الله عنه – بعد أربعة عشر قرناً...؟ وهل كان رئيس مجلس الشورى عبد

---

[198] أنظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، النص مروي بالمعنى...

[199] القرآن الكريم، "سورة البقرة" الآية 233.

[200] ولقد سرّنا جداً إقدام أهم إعلام الفكر الإسلامي المعاصر محمد الغزالي، على مواجهة تيار المحافظة في أهم قلاعه التي لا يزال متحصناً فيها، أعني موضوع المرأة، من خلال كتابه: محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1989)، وتأصيله مكانة المرأة في الإسلام وإزاحته من طريق مشاركتها الفاعلة في النهضة الإسلامية كثيراً من العوائق ومخلفات القرون، المتحصنة بالدين وليست منه، ولقد ذهب في موضوع مشاركة المرأة السياسية الاتجاه نفسه. وللأسف لم يكن كتاب شيخنا المذكور قد صدر يوم كتبت مخطوطة هذا الكتاب صيف 1986. فكنا أوفياء لما تعلمناه في مدرسته التحررية.

ولقد أسعدنا أيضاً ما طالعناه من موقف أصيل جريء لشيخنا يوسف القرضاوي، يضاف إلى مأثره في تأكيد موقف الإسلام المدافع عن مشاركة المرأة في مختلف أوجه النشاط الاجتماعي، بما في ذلك المشاركة في الحياة السياسية، كان تكون نائبة في البرلمان، مع الحرص على مراعاة الآداب الإسلامية في كل الأحوال.

الرحمن بن عوف، وهو ينفذ وصية عمر بن الخطاب في افراز أحد المرشحين الستة للخلافة فما ترك أحداً في المدينة إلا استشاره حتى كان يدخل إلى خدور النساء لأخذ رأيهن في المرشح المفضل، هل كانت غائباً عنه كتاب الله وسنة نبيه بما في ذلك آية القوامة وحديث بنت كسرى؟ أم لأنه كان مستحضراً كل ذلك، لم يهمل رأي النساء في هذا الشأن العظيم؟ كيف لا والشؤون العامة تنعكس نتائجها على الرجال والنساء على حد سواء. فبأي مبرر تقصى المرأة عن شأنها وهي إنسان مكلف كامل التكليف؟

وإن مما يعزي النفس أن معظم رجال السياسة الشرعية في هذا العصر لم يذهبوا بدافع التقليد للآباء او رد الفعل على الغرب إلى ما ذهب إليه شيخنا المودودي، بل قد أقروا أن الأصل في الحقوق العامة المساواة بين الرجال والنساء، ما عدا مواطن قليلة تقتضيها ضرورة التكوين أو ضرورة المجتمع، ونكتفي هنا بنقل هذه الفقرات اللامعة للشيخ الأزهري عبد الله دراز رحمه الله من كتاب دستور الأخلاق في القرآن(201):

"إن القرآن يقرر مشاركة الرجل والمرأة في كيان الدولة والمجتمع سواء بسواء عدا بعض استشناءات قليلة متصلة بخصوصيتها الجنسية، ويجعل لها الحق مثله في النشاط الاجتماعي والسياسي بمختلف اشكاله وأنواعه. ومن جملة ذلك النيابية وغير النيابية مما يتصل بتمثيل طبقات الشعب، ووضع النظم والقوانين، والإشراف على الشؤون العامة والجهود، والدعوات والتنظيمات الوطنية والكفاحية والاجتماعية والاصلاحية.

"والقول بان المرأة المسلمة جاهلة غافلة، وإنها لا ينبغي شغلها في غير بيتها وأمومتها، ليس بشيء، فالسواد الأعظم من الرجال في البلاد الإسلامية والعربية هم ايضاً جاهلون وغافلون، ولم يقل أحد إنهم يجب أن يحرموا بسبب ذلك من حقوقهم السياسية والاجتماعية، وليست كل أمرة مرشحة لمباشرة العمل والنشاط في المجال السياسي والاجتماعي، وإنما يترشح لذلك أفراد كما هو شأن الرجال، مما لايتحتم أن يكون معناه أو مؤداه إنصراف النساء عن بيوقمن وأمومتهن".

ونقول هذا من قبيل المساجلة، ويقطع النظر عن الدلائل القرآنية التي تمنح المرأة الحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية أسوة بالرجل، والتي ينبغي أن تكون هي القول الفصل في صدد ما نحن بسبيل تقريره.

وإذا كانت المرأة في القرون الإسلامية الاولى لم تشترك في شؤون الدولة على نطاق واسع، فمرد هذا إلى طبيعة الحياة الاجتماعية، وليس من شأنه أن يعطل الأحكام والتوجيهات والمقاصد الاسلامية، لأن كتاب الله وسنة رسوله الثابتة هما منبع الشريعة والأحكام الإسلامية لمختلف العصور والبيئات، والنص فيهما

---

(201) عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن. نقلاً عن: القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص 343.

على أصل المساواة الى أن يأتي ما يصرف عنها الى الاستثناء بما يعود نهاية الى المساواة تقابلا بين الحقـــوق والواجبات تحقيقا لمقصد التكامل بين الجنسين وليس مجرد التماثل الشكلي.والحق أن مساهمة المرأة كانت عظيمة في حركة التغيير وبناء الحضارة الإسلامية والتواصل الثقافي بين الاجيال،عبر دورهـــا في الاســـرة خصوصا، مهما تعطلت بقية المؤسسات، سواء أكان ذلك في المرحلة المكيـــة أم المدنيـــة،أم في العهـــد الراشدي وسائر عهود الأزدهار. لقد كانت المرأة حاضرة في أخطر المواقع مثل عقد تأســـيس الدولـــة الإسلامية في العقبة الثانية وسائر المواقع والغزوات. واستند ابن حزم على تولية عمر بن الخطاب "الشفاء" الحسبة على السوق ليقرر "وجائز أن تلي المرأة الحكم عدا رئاسة الدولة".(المحلى.المصدر السابق)

أما تقي الدين النبهاني فقد ذهب في دستوره إلى أنه "لكل من يحمل التابعية (الجنسية)" إذا كـــان بإلغـــا عاقلاً الحق في أن يكون عضواً في مجلس الشوري، رجلاً كان أو امرأة"[202].

وفي دستور الجمهورية الإسلامية الذي يعد في مجمله احدى خلاصات جهاد الحركة الاصـــلاحية علـــى صعيد الفكر والعمل[203]، تتبوأ المرأة منزلة مرموقة تجسيداً لآية التوبة ﴿ والمؤمنون والمؤمنـــات بعضـــهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[204]، فقد ورد في المادة الواحدة والعشرين: "الحكومة مسؤولة عن توفير حقوق المرأة في كافة المجالات مع ملاحظة القيم الإسلامية.

وفي المادة العشرين، ورد: "يتمتع جميع الأفراد – سواء المرأة و الرجل – بحماية القانون بصورة متساوية، كما يتمتعون بكافة الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية مع مراعـــاة المـــوازين الإسلامية"[205]. ولا عجب أن يحل الدستور الإيراني المرأة مكانة عظيمة وقد ساهمت في تفجير الثـــورة وصنع قوافل الشهداء، فكان لها مكانها في مجلس الشورى وفي المسيرات الشعبية وفي كل مـــوطن مـــن مواطن الفداء. وكانت مشاركتها تلك خير معين لها في حسن أدائها مهمتها الرئيسية في تخريج أجيـــال البناء والشهادة.

ولا عجب أن تظل "الجماعة الإسلامية" في باكستان، على عمق وأصالة فكر مؤسسها العظيم، جماعـــة نخبوية، غير قادرة على صناعة مد جماهيري، ما ظل موقفها الاجتماعي عامـــة، ومـــن المـــرأة خاصـــة،

---

[202] النبهاني: نظام الحكم في الإسلام، ص 54.

[203] الشيخ محمد علي التسخيري، حول الدستور الإسلامي، ط2 (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، 1408هـ).

[204] القرآن الكريم، "سورة التوبة،" الآية 71.

[205] دستور الجمهورية الإسلامية بإيران. وانظر كذلك المصنف الهام للشيخ آية الله محمد حسين منتظري" دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة" ط2 (بيروت: الدار الإسلامية، 1988).

محافظاً[206]، ويغلب عليه التشدد، حتى أنه رحمه الله خص حجاب المرأة بكتاب دافع فيه دفاعا مستميتا عن أن النقاب هو الصورة الوحيدة المقبولة اسلاميا مخالفا بذلك موقف الجمهور الذي لم يشترط ذلك.

الخلاصة: أنه ليس في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع الإسلامي عن دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة... بل أن ذلك من الظلم للإسلام ولأمته قبل أن يكون ظلماً للمرأة ذاتها... لأنه على قدر ما تنمو مشاركة المرأة في الحياة العامة، على قدر ما يزداد وعيها بالعالم وقدرتها على التأثير فيه، وأنه لا سبيل إلى ذلك من غير إزالة العوائق الفكرية والعلمية من طريق مشاركتها في الشؤون العامة والارتقاء بوعيها الاسلامي والعام والثقة بقدراتها حتى تكون مساهمتها فعالة في صناعة جيل يخرج عن خويصة نفسه لينخرط في الهموم العامة للامة والإنسانية. نحن اذن مع حق المرأة الذي قد يرتفع أحياناً إلى مستوى الواجب في مشاركتها في الحياة السياسية على أساس المساواة في إطار احترام اخلاقيات الإسلام، فإنما التفاضل بالكفاءة والخلق لا بالجنس أو اللون[207]. وتأمل في هذه الآية العظيمة ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعافوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير﴾ [الحجرات: 12]. ما أحوج مجتمعاتنا إلى زعامات نسائية على طريق عائشة وخديجة وأم سلمة وفاطمة وأسماء وخولة وزينب، فأين بناتهن من المد الإسلامي المعاصر؟ نحن لا نرى مانعاً من تخصيص عدد من مقاعد مجلس الشورى للنساء حرصاً على تشجيعهن، وعلى إبراز صورة المرأة الجادة على انقاض المرأة اللعوب، فإن من أعظم مقاصد جهاد الاسلام نصرة للمستضعفين بلوغا بهم الى مصاف غيرهم. قال تعالى:"ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان"النساء

---

(206) غير أنها شهدت (كما كنا قد توقعنا) انطلاقة شعبية مع قائدها خليفة المودودي والطفيل الشيخ "القاضي حسين أحمد الذي تمرس على القيادة الجماهيرية في الحركة الطلابية، فأخرج الجماعة الاسلامية من شرنقتها النخبوية ومواقفها المحافظة ونزل بها الى الشارع في حركة لولبية لا تزال تتسع حتى استوعبت كل الجماعات الدينية علمية نيوبندية وصوفية وشيعية، وزادت اتساعا لتنفتح على وتتعاون مع الاحزاب العلمانية لتتشكل من كل ذلك معارضة موحدة في وجه نظام عسكري متغرب متصهين، تقود ضده معارضة قوية جدا في البرلمان وفي الشارع عبر مسيرات ضخمة ..معارضة أعدّت نفسها بجد لتكون بديلا ضمن أفق ليس بعيدا.

106مكرر. (انظر كتاب"الحجاب "للمؤلف.ط.دار العروبة.لاهور.ولقد تجولت في عدة مدن باكستانية فاعجبني اعتزازالباكستانية بشخصيتها الوطنية الذي يتجلى في تمسكها من خلال الزي الوطني.بمظهر الاستعفاف والستر ورفض الانجرار وراء التقليعات الغربية المتفسخة، مع الحرص على مسحة من الفن والجمال، وهو انموذج لا يحتاج إلا لتعديلات بسيطة حتى يحقق المواصفات الاسلامية. غير أن عيني لم تكد تقع على انموذج للمرأة المودودية اللاهم إلا في "المنصورة"القرية الخاصة بالجماعة الاسلامية

(207) أنظر في هذا الصدد: حسن الترابي، المرأة بين الإسلام وتقاليد المجتمع (تونس: دار الرأية، 1985)؛ الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، وراشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وتقاليد المجتمع (الكويت: دار القلم؛ تونس: دار الصحوة، 1988).

الشرط الثالث: البلوغ والعقل. وهما شرطان بديهيان للمشاركة السياسية فضلاً عن القيــادة. والجــدير بالملاحظة في شأن سن أعضاء الهيئة التشريعية أن كثيراً من الدساتير لا يكتفي بسن البلوغ بــل يشــترط نضجاً أكبر يقدر أنه لا يحصل قبل سن الثلاثين أو ما شابه ذلك. ورد في الدستور التونســي مــثلا "أن الترشيح لعضوية مجلس النواب حق لكل ناخب ولد لأب تونسي بلغ ثمان وعشرين سنة كاملة"، بينما لم نجد في ما تصفحناه من الدساتير الإسلامية تحديداً للسن غير البلوغ.. ســن الأهليــة القانونيــة.. إذ إن المشاركة في شؤون الحكم مسؤولية من المسؤوليات، رغم أنها أخطر من غيرها – ونحسب أن التحديــد بالبوغ أو بالعشرين سنة، دون زيادة، أكثر تناسقاً مع النظرية العامة للمسؤولية في الإسلام.. ولقد ثبــت في تجربة الحكم الإسلامي أن شباباً دون سن العشرين قد تحملوا مسؤوليات قد تكون أخطر من النيابــة، مثل قيادة الجيوش لإدارة الحروب – نذكر منهم أسامة ابن زيد وعلي بن أبي طالب ومحمد ابن القاســم ومحمد الفاتح..الخ. ورغم أن نضج التجربة والتوفر على الزاد العلمي والبعد عن الانفعالات والاهــواء لا تدرك عادة إلا في سن متأخرة، فإن إصابة الحق ليس حكراً على مرحلة من العمر.. بل إن الحيوية وتوقد الذهن لدى الشباب والتحرر من جمود التلقيد، أمور معينة على اكتشاف الجديد من الآراء والمواقــف.. ولقد ثبت أن رسول الله ﷺ لم يهمل استشارة الشباب والإفادة من توقد أذهانهم، فلقد استمع في غــزوة بني المصطلق لزيد بن ثابت، كما خرج يوم أحد لملاقاة العدو بإلحاح وضغط من الشباب، وكان رأيهــم صواباً إذ دارت الدائرة على قريش لولا ترك الرماة مواقعهم. ولذلك جاء القرآن يأمر النبي بالاســتمرار والثبات على المشاورة.. كما استشار في أدق المسائل التي أقضت مضجع الجماعة المؤمنــة وفي أخطــر الامتحانات التي مر بها الصف الإسلامي، أعني مسألة الإفك، استشار النبي ﷺ أســامة وزيــداً.. كمــا استشار علياً، وكلهم شباب.وكان عمر يدخل على مجالس أشياخ الصحابة وشوراهم شبابا من صــنف عبد الله ابن عباس وعبد الله ابن عمر..وذلك رغم عدم ارتياح أشياخ الشورى، الأمر الذي دفــع أمــير المؤمنين إلى تحديهم بذلك الشباب وإظهار تفوقه عليهم في الفهم والإدراك، فــأذعنوا وقبلــوا عضــوية الشباب.. وليس ذلك عجباً، فلقد كان التحول الإسلامي في صدر الإسلام حركة شــباب.. والقــرآن نفسه يؤكد الدور الريادي للشباب في تاريخ الدعوات، فإبراهيم وهو يهدم أصنام قومه لم يكن ســوى فتى.. و"ما آمن لموسى إلا ذرية من قومه". ولم تكن ثورة الإسلام التي غيرت العالم بقيادة الــنبي علــي السلام ،ولا كانت دعوات الجهاد والتجديد من بعده غير حركات شباب. إن الشباب هم وقود كــل تغيير حضاري، فما مبرر اقصائهم عن مجالات الشورى والقيادة؟

والخلاصة: إن الاكتفاء بحد البلوغ مقبول عقلاً وشرعاً. ولا شك أن قلة من النابهين جداً من بين الشباب الصغير ستتمكن من الفوز بثقة الناس إلى جانب أهل الرأي من الأشياخ. ولكن ينبغي أن يظــل البــاب

مفتوحاً أمام الأجيال الجديدة لتبوئ كل مواقع القيادة. ما المانع مثلاً من وجود قيادات طلابية نابهة في مجلس الشور؟

الشرط الرابع، حسب المودودي: **سكني دار الإسلام.** فقد جاء في القرآن:﴿ والذين آمنوا و لم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا،وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ [208].

وهذه الآية تبين أساسين للمواطنة: "الإيمان، وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها. فإذا كان المرء مؤمناً ولكنه ما ترك تابعية دار الكفر، أي لم يهجرها إلى دار الإسلام و لم يتوطنها، فلا يعد من أهل دار الإسلام"[209].كما أن الآية الكريمة تعطي لمواثيق وتعهدات الدولة الاسلامية مع الدول غير الاسلامية ، تعطيها أولوية على نصرة فئة مومنة آثرت الاقامة في أرض دول غير اسلامية، فإذا تعرضت لاضطهاد من قبل تلك الدول فتكون مستحقة لنصرة الدولة المسلمة فقط في حدود ما تسمح به المواثيق والعهود المعقودة بين الدولة المسلمة وتلك الدول. ودلالة ذلك واضحة على إمكان قيام علاقات دولية سلمية بين الدولة المسلمة والدول غير المسلمة، خلافا لما يروجه المتشددون من أن علاقة الحرب هي العلاقة الوحيدة الممكنة وأن الجهاد واجب لاسقاط كل نظام لا يحتكم الى الشريعة،بينما عاهد النبي عليه السلام وخلفاؤه وحكام المسلمين على امتداد التاريخ الاسلامي أقواما غير مسلمين ودولا غير اسلامية، رغم أن علاقات الحرب والغزو كانت هي الغالبة وهي الاصل بسبب غياب قانون دولي يعترف بحدود للدول ويحقق اعتراف بعضها ببعض ويجعل العدوان مدانا إذا حصل، باعتباره خارجا عن قاعدة السلم باعتبارها الاصل.

ولقد نحا دستور الجمهورية الإسلامية في إيران منحى قطريا،بل مغاليا، إذ قد حصر الأمة التي يتولى تنظيم حقوقها وواجباتها في "أفراد الشعب الإيراني"، فهم المتساوون في الحقوق والواجبات من أية قومية أو عشيرة (المادة 19)، وهم مطلوب منهم حفظ وطنهم من التملك (المادة 9). ومن الشروط الأساسية في المرشحين للرئاسة الجمهورية "أن يكون إيراني الأصل ويحمل الجنسية الإيرانية (المادة 15) ويقسم الفائز اليمين أمام الشعب الإيراني" (المادة 21).

---

[208] القرآن الكريم، "سورة الأنفال،" الآية 72.

[209] المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص 56 – 57. وأنظر تفسيره للآية في المصدر السابق:
Al- Maoududi, Towards Understanding the Quran..

غير أن معاني الوحدة الإسلامية قد تضمنتها أكثر من مادة تنص على المسؤولية الأخوية تجـــاه المســـلمين (المادة 3) والعمل على تحقيق وحدة العالم الإسلامي (المادة 11). ولقد تمنينا أن لا تتضمن هذه الوثيقـــة الجيدة ما يخدش الوحدة الإسلامية من مثل المواد المذكورة، وكذا المادة (12) المؤكدة التـــزام الدولـــة المذهبي[(210)].

ولقد وجد هذا الرأي لأبي الأعلى المودودي في مسألة المواطنة معارضة من كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين من منطلقات وغايات واتجاهات مختلفة.

الاتجاه الأول: اتجاه يدافع عن حق غير المسلم في المواطنة في الدولة الإسلامية. منهم أستاذ الشريعة عبـــد الكريم زيدان في كتابه: أحكام أهل الذمة، والأستاذ فتحي عثمان[(211)]، وشهيد الفكر الإسلامي الأستاذ إسماعيل الفاروقي[(212)]، والصحفي الإسلامي الكبير رجل القانون فهمي هويدي[(213)]. ولقـــد تقـــدمت مناقشة هذا الوجه للرد على اشتراط الإسلام في كل أعضاء الهيئة الشورية. والكتابات المذكورة تؤكـــد وجهة النظر التي دافعنا عنها، وهي إمكانية عضوية غير المسلمين في الهيئة الشورية.. فحقهم في المواطنـــة من باب الأولى.. بل إنما تأسيس عضويتهم على مواطنيتهم[(214)]. لا سيما والدولة الإسلامية القائمة، تمثل نوعاً جديداً من أنواع الشرعية الإسلامية القائمة لا أساس الفتح شأن كل الدول الاسلامية التي قامت قبل تعرضها للغزوات الاجنبية التي أسقطتها ومعها شرعية الفتح، فقامت ضروب من المقاومات الوطنية الـــتي شارك فيها على أساس وطني فئات كثيرة بعضها غير مسلم، حتى إذا تحقق النصر وانجلى الاحتلال قامت دول قطرية على أساس جديد هو التحرير الذي تأسس عليه عقد المواطنة الذي قامت عليه الدولة الحديثة ، وهذه صورة لم يعرفها الفقه الإسلامي التقليدي. لقد سقطت شرعية الفتح بسقوط دولـــة الخلافـــة، وقامت على أنقاضها شرعية الاشتراك في المواطنة المتأسسة على الاشتراك في معركة التحرير[(215)].

[(210)] الشيخ التسخيري، حول الدستور الإسلامي، ص 80.

[(211)] فتحي عثمان: البيان (بيروت) (آب/ أغسطس 1979).

[(212)] إسماعيل الفاروقي، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية،" مجلة المسلم المعاصر، العدد 26.

[(213)] فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1405هـ)

[(214)] راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: موقع غير المسلمين في الدولة الإسلامية (تونس: دار الصـــحوة 1988)، والعـــوا، فـــي النظـــام السياسي للدولة الإسلامية.

[(215)] محمد سليم العواء، المصدر نفسه، ص 257 – 258.

الاتجاه الثاني: ينكر ما ذهب إليه المودودي من أشتراط سكني دار الإسلام، ويؤكدعلى نفي البعد الجغرافي في تحديد المواطنة، وذلك انطلاقاً من أن وحدة الأمة الإسلامية[216] تعـني ضـرورة وحـدة الدولـة الإسلامية، ويترتب عنه أن المسلمين، حيثما كانوا، مواطنون في الدولة الإسلامية[217].

أما صدر الدين القبانجي، فقد ذهب إلى "أن المواطنة في الاصطلاح الحديث عبارة عن العضوية في الأمة، ذات الاستقلال السياسي أي ذات الوطن، وهي حقوق وواجبات، ففي المفهوم الغربي "الواجب الأساسي في المواطنة في الدولة الحديثة هو الإخلص والولاء للأمة، فالمنتظر من كل مواطن أن يضع مصـالح أمتـه وسعادها فوق مصالح أية أمة أخرى وسعادها.وأن أهم واجبات المواطن التي تنبعث من هـذا الواجـب تتمثل في عدة أمور منها:دفع الضرائب والخدمة في القوات المسلحة عندما يدعى لذلك.وللمواطن أمتيازان أساسيان: أولهما أهليته إذا وصل إلى سن الرشد الذي تحدده الدولة للمساهمة في عملية اتخاذ القرارات التي تحدد سياسية الدولة، وذلك عن طريق بعض الوسائل مثل التصويت وحق تولي الوظائف. وثانيهما حقـه في أن تقوم الدولة في الداخل وفي الخارج في حماية نفسه وملكه "[218].

" أما في المفهوم الإسلامي فهي أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الإسلامي، أن كل فرد مسـلم يعتـبر مواطناً بهذا المعنى لأنه عضو في الأمة الإسلامية، له كل الحقوق والامتيازات كما عليه كـل الواجبـات والمسؤوليات.. إن الانتماء إلى الإسلام هو أساس هذه العضوية وكل الحدود الأخرى عـدا العقيـدة لا تفصل المسلمين.. ومعنى هذا أن مسؤولية الدولة الإسلامية تسوعب كل المسلمين في العالم لأنهم جميعـاً رعايا لهذه الدولة مهمها بأعدت بينهم الحدود الطبيعية.

" وإذا كانت حماية الدولة للمواطنين هي أبرز حقوقهم، فيجب أن يكون واضحاً أن الدولة الإسـلامية تتحمل حسب قدراتها مسؤولية حماية كل المسلمين في العالم جماية بأوسع معانيها السياسية ولاجتماعيـة والاقتصادية والثقافية"[219].

وعندما يجد القبانجي نفسه في مواجهة موقف الأستاذ المودودي، يؤكد أن آية الأنفال التي اعتمدت عليها لا تفيد أن الهجرة شرط في المواطنة وإنما تفيد أنها واجبة، وهو حكم ليس عاماً فلا أحد يستطيع اليوم أن

---

[216] سعدي أبو حبيب: دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص 525.

[217] أنظر على سبيل المثال: محمد حسين فضل الله، "مفهوم الحرية في الإسلام". ودافع قبله الشهيد سيد قطب عن الموقف نفسـه فـي مقالته الشهيرة "جنسية المسلم عقيدته"، في معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، 1973، ص80.

[218] أوستين رني، سياسة الحكم، ج1، ص 220 – 221. نقلاً عن: صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام (ظهران: وزارة الإرشاد، [د.ت.])، ص 129 – 130.

[219] القبانجي، المصدر نفسه، ص 129 – 132.

يقول ان على كل المسلمين في العالم الهجرة إلى البلاد التي يحكمها الإسلام.. والحقيقة أن الآية الكريمة أفادت حكما خاصاً في ظروف وحالات خاصة[220].

والغريب أن القبانجي رغم نقده مفهوم المواطنة عند المودودي ينتهي إلى تحديد أضيق لحق المسلم في الموطنة في الدولة الإسلامية، إذ أن تمتعه بذلك الحق مشروط بموافقة الدولة الإسلامية بالنسبة إلى المسلمين ممن هم خارج القطر الذي قامت فيه، إذ أن المواطنة بحسبه تعتبر منحة من الدولة تستطيع أن تهبها أو تمنعها، أما الآخرون فحمايتهم حسب الاستطاعة[221]. وهكذا ينتهي رغم نقده للمودودي إلى النتيجة نفسها مع شيء من التمحّل، ربما ألجأه اليه دستور الجمهورية الاسلامية الذي لم يغب عنه قط في قيوده، فاضطرب بين الموقف المبدئي نفسه والموقف الدفاعي رغم مصادمته المثالية الإسلامية التي تلح على رفض أي اعتبار للحدود الجغرافية بين المسلمين والتي تحن إلى وحدة الأمة وتناضل من أجل بناء دولة أمة لا دولة شعب، ولا يكاد يغادر مخيلتها لحظة انوذج دولة المدينة حيث كان على كل المسلمين أن يلتحقوا بها لتعزيز الصف والانطلاق إلى العالم، رغم أن أساس شرعية الدولة الإسلامية ما بعد الاستعمار يختلف من بعض الوجوه مع شرعية الدولة الإسلامية التي أنشأها الفتح، كما تقدم.

قلت رغم مصادمة هذا الموقف لتلك المثالية، فإن سنده الشرعي لا بأس به، وحجته العقلية قوية، ولكن لا ينبغي للإسلاميين أن يجنحوا بعيداً عن الواقع فينكروا قاعدة تبدل الأحكام بتبدل الأحوال، وإلا وقعوا في الحرج والضرب في التيه أحياناً.. فأي قطر اليوم من أقطار الأمة الإسلامية يمكن، في صورة إنعام الله عليه بقيام حكم إسلامي، أن يتسع لهجرة كل المسلمين، بل هل مثل تلك الهجرة ممكنة أصلاً؟ وعلى فرض إمكانها، فهل هي نافعة؟ حسب الحكم الإسلامي الناشئ أن ينفتح على كل المسلمين، وأن يعتبر نفسه مسؤولاً عنهم جميعاً، على أن يجسد تلك المسؤولية بحسب طاقته. ومن الجهة المقابلة، على المسلمين في كل مكان أن يعتبروا أنفسهم مسؤولين عن حماية ذلك المولود الناشئ حتى يصلب عوده ويساهم مساهمة فعالة في الدفاع عن الأمة على أمل تتجاوز مرحلة الدولة الإسلامية القطرية إلى دولة الإسلامية المتحدة، ولو في أشكال من الوحدة مرنة[222].

والنتيجة، أننا نقر ما ذهب إليه الإمام المودودي في اشتراط السكنى في أرض الدولة من أجل التمتع بعضوية الهيئة الشورية، خاصة وأن عمل تلك الهيئة ليس مجرد عمل فني بل هو أساساً عمل سياسي

---

[220] المصدر نفسه، ص 134.

[221] المصدر نفسه، ص 125.سيكون موقف الشيخ القبانجي أكثر حرجا في التوفيق بين المثالية الاسلامية التي دافع عنها وهو معارض لنظام في العراق علماني وبين دفاعه- من موقعه الجديد أحد أبرز شيوخ المجلس الاعلى للثورة الاسلامية الناطقين باسمه- عن مشروع الدستور العراقي وضع في ظل الاحتلال.

[222] محمد توفيق الشاوي، فقه الشوري والاستشاري، الفصل العاشر.

يقتضي ضرورة معايشة أحوال الناس ومكابدة همومهم، فأني لغير ساكن القطر أن يقدر على ذلك.. لكن لا يفوتنا التنبيه إلى ضرورة تيسير إجراءات الجنسية حتى لا تكون أيسر في البلاد غير الاسلامية منها في بلاد اسلامية بما فيها تلك المنتسبة للحركة الاسلامية في إيران والسودان..ودعك من بلاد الخليج،حيث صاغ الواقع البائس مصطلحا مخجلا مثل "البيدون". واضح ان هجرة المسلمين لا تزال في نفس الاتجاه من الدول الاسلامية الى الدول غير الاسلامية ليس فقط بسبب توفر فرص للعمل في هذه الاخيرة، بل أيضا بسبب توفر أساس أمتن للحقوق والحريات ودولة القانون وضمانات العدل في الديمقراطيات غير الاسلامية حيث- غالبا- ما تكتسب الجنسية بمجرد الولادة فيها، أو الاقامة لبضع سنين، بينما يمضي مهاجر مسلم عمره في خدمة دولة عربية وبالخصوص خليجية، دون أن يتمتع هو ولا أولاده حتى بحق لاقامة.إنه التخلف. فأي الموقفين أقرب إلى قيم الإسلام؟ للأسف،ليس هو موقف المسلمين المتخلفين.

إن على الدولة الإسلامية أن تبذل أقصى الجهد لإزالة الحواجز بين البشر باعتبارهم أسرة وأحدة وبالخصوص بين المسلم وأخيه المسلم،وأن تجتهد في أن تكون ملجأ وعوناً للمظلومين من كل ملة، وورشة عمل وفضاء مفتوحا للكفاءات الإسلامية ومن حيث أتت. وما ينبغي أبداً أن يقل شعور تلك الدولة بمسؤوليتها عن كل المسلمين عن مسؤولية دولة الكيان الصهيوني عن يهود العالم. ويحسن بدولة تنتسب للاسلام وحتى في ل الاوضاع لقطرية المؤقتة أن تستعين في إدارة أجهزة الحكم، ولو في أعلى سلم التوظيف، بالكفاءات الإسلامية بصرف النظر عن الجنسية، وذلك في اللجان المختصة لمجلس الشورى- مثلا- وفي سئر مجالات الخبرة، مثل هيئة العلماء للرقابة على القوانين، وما إلى ذلك، ونحسب أن في الدستور الإيراني بهذا الصدد تشدداً في التأكيد على إيرانية الدولة، وكذا في ميثاق العمل السياسي لثورة الإنقاذ في السودان وما تلاه من وثائق دستورية، طافحة بشعور حاد من العزة الوطنية، نأمل أن يشهد تليينا. بل من المهم جدا منح حق العضوية الكاملة لشخصيات اسلامية ذات كفاءة متميزة أو مآثر عظمى في خدمة الامة كسراً لحواجز الجنسية وتبشيراً بدولة الإسلام العالمية، واستهداء بمثاليات نماذجنا التراثية حيث كان المسلم مواطنا في أي دولة مسلمة أقام، على نحو جعل من العلامة بن خلدون تونسيا وجزائريا ومغربيا وأندلسيا ومصريا وسوريا بحكم اشتغاله في وظائف عليا علمية وسياسية ودبلوماسيا في كل تلك الدول، وهل كان جمال الدين الافغاني افغانيا أم كان ايرانيا أم كان مصريا أم هنديا؟ مطلوب أن يتحرر المشروع الاسلامي ما وسعه من سجن القطرية،باعتبارها دولة الضرورة التي فرضت علينا بالحديد والنار ولن تشهد أمتنا في ظلها عزا، كيف وقد تجاوز حدود القطرية حتى الاروبيون الذين فرضوا علينا هذه الكيانات الهزيلة؟ لا مناص من استشراف فضاء الحرية الفسيح حيث دولة الامة ودولة الانسانية..تلك هي القبلة.

الشرط الخامس: العلم المفضي لا إلى الاجتهاد ضرورة، بل إلى إدراك عموميات الإسلام ومبادئه، أي ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالحلال والحرام وقواعد الإسلام. وحبذا لو وصل هذا العلم لدى البعض إلى مستوى الاجتهاد، ولكن ليس ذلك شرطاً لازما. وهذا العلم الضروري يكشف عنه العمل ويؤكـــده حسن السلوك والسمعة مما يعرف بالمصطلح الفقهي "العدالة".

ومن العلم المطلوب العلم بأحوال الناس وشؤون معاشهم ومشاغلهم واتجاهاتهم وعاداتهم، هـــذا العلـــم بثقافة الشعب وأحواله والإلتزام بمبادئ الاخلاق وحسن الأحدوثة لا غنى عنه لرجل السياســـة، نائـــب الشعب في الحكم الإسلامي، أو على الأصح جزء منه.

الشرط السادس: أن ينال رضا الناس، فيكون في قومه مطاعاً مسموع الكلمة.. سواء أكان قومه قبيلة أم قرية أم نقابة أم حزباً أم طائفة. وإذا كانت القبيلة في أوضاع العصر الإســـلامي الأولى هـــي الوحـــدة الاجتماعية، ثم ما لبثت أن حلت محلها أو بجوارها التجمعات الجديدة، فكان إفراز الزعماء، أهل الحـــل والعقد يتم بشكل آلي، فليس في الإسلام ما يمنع أية طريقة تؤدي إلى إفرازهم مثل الانتخاب.. خاصة وفي مقاصد الشريعة ومأثورات النبوة العطرة دلائل كثيرة. فعندما طلب النبي ﷺ من طائفتي الأوس والخزرج أن تفرزا نقباءهما تم انتخاب اثني عشر نقيباً بحسب عدد كل من الطائفتين.. ولقد أصّل محمد عبده مبدأ عدم جواز تصرف الواحد في المجموع[223].

أما الشيخ خالد محمد خالد فعنده:" أن المفهوم الحديث للشورى التي زكاها الإسلام هـــي الديمقراطيـــة البرلمانية.. أن ينتخب الشعب نواباًعنه يمثلون إرادته ومشيئته، ويكون هؤلاء النواب حراساً على حقـــوق الأمة لدى الدولة وهؤلاء هم أهل الحل والعقد، لا سيما إذ طعّم المجلس ببعض الكفاءات المتخصصة ولو بالتعيين المحدود"[224].

وإذن، فلا مناص من اشتراط الانتخاب في النواب.ويمكن للهيئة المنتخبة أن تتدارك نقصـــها في بعـــض مجالات الاختصاص باختيار عدد من رجال الاختصاص يكونون مستشارين للمجلس.

الخلاصة: أن الوظيفة التشريعية التكميلية أو الاستنباطية في الدولة الإسلامية إنما هي للشـــعب أو للأمـــة تنهض بها في صورة من الصور الثلاث الآتية:

أ- بشكل مباشر: عن طريق الاستفتاء أو الانتخاب العام، وذلك في المسائل الحيوية ذات الخطورة المصيرية كالأحلاف والمعاهدات والتوجهات الكبرى للسياسات العامة للدولة والبيعة العامة. ففـــي مثـــل هـــذه المسائل، لا سبيل لإقصاء الشعب عن ممارسة وظيفته في الإجماع العام أو السياسي.. خاصة وأنه في سوابق

---

(223) عبده ورضا، تفسير المنار.

(224) خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، ص 58-59.

سيرة النبي ﷺ والخلفاء أمثلة وشواهد كثيرة من هذه الشورى العامة المباشرة – وهي الأصل – لأنها التطبيق الحرفي لتعليمات القرآن في وجوب اشتراك الجميع في الأمر العام أو السياسة العامة"وأمرهم شورى بينهم"(سورة لشورى)، حتى تتحول الشورى إلى نهج حياة للمسلمين في علاقاتهم وتقرير شؤونهم في المؤسسة الاقتصادية والمزرعة والقرية والإدارة والبلدية والأسرة وسائر مستويات الاجتماع البشري.

ب- عن طريق الإنابة: إنابة أهل الحل والعقد.. فتتكون منهم هيئة شورية تضم الزعامات الشعبية، ذات السيرة الحسنة الناصعة ممن عرفت باخلاصها لله ولرسوله وللمؤمنين وبخبرتها وتفانيها في خدمة الشعب وسيرتها العطرة. ويقع إفراز هذه الهيئة في القرى وأحياء المدن والأحزاب والنقابات عن طريق الانتخاب. ويجب الحرص -في حالة وجود أقلية غير مسلمة- على أن يتم تمثيلها في المجلس، وتقوم هذه الهيئة بوظيفة الرقابة والتوجيه للحكومة وللشعب ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[225]، كما تقوم برسم السياسات وسن القوانين في إطار الشريعة الإسلامية.

ج- لا تتم وظيفة الهيئة الشورية إلا بوجود هيئة من كبار عماء الشريعة والقانون قد عرفوا بالرسوخ في العلم والتقوى والجهاد في خدمة الشعب والسيرة الحسنة، ليتولوا مهمة الرقابة على مجلس الشوري ضماناً لعدم خروج المجلس على المشروعية العليا للدولة في ما يصدر عنه من قوانين وسياسات[226]. بل يمكن اعتبارهم هيئة للاجتهاد الجماعي في كل ما له علاقة بالدين. هيئة مستقلة عن الدولة على غرار المحكمة العليا في أمريكا أو مجلس الدولة في فرنسا، ترعى انسجام قرارات مجلس الشورى وسائر مؤسسات الدولة مع الدستور وتعاليم الإسلام[227].

ملاحظة هامة: وينبغي في كل الصور أن يكون نهج مجلس الشورى في التقرير ليس مجرد الاكتفاء بأغلبية ولو كانت بسيطة، وإنما الاجماع أو قريباً منه، لأن الشورى لا تستهدف تمزيق الأمة وتكريس التعدد في صلبها، وإنما تحقيق إجماعها ووحدتها، إذ الشوري ليست إلا الصورة التطبيقية للإجماع في شكل من أشكاله. ولكن الوحدة، وهي مطلب عزيز، لا يمكن الوصول إليها وتثبيتها إلا من خلال الاعتراف بالتعدد واحترامه وتنظيم أساليب الحوار والاقناع والتفاوض منهاجاً وحيدا لحسم الصراعات بين فئات الامة توصلا الى قاعدة اجماعية لا مناص من توفرها شرطا للاستقراروالتداول. ولا يكون التداول عندها

---

(225) القرآن الكريم، "سورة آل عران،" الآية 104.

(226) الملاحظة أنه مما زاد من سوء الطابع الفردي للأنظمة القائمة في بلاد العرب خصوصا غياب مثل هذه الهيئة،أو تبعيتها للسلطة التنفيذية، الأمر الذي جعل حقوق المواطن الواردة في الدساتير وما تتضمنته التوطئات عادة من تنصيص على إسلامية الدولة مجرد حبر على ورق.

(227) أنظر: "انموذج عصري للاجتهاد الجماعي في "فقه الشورى والاستشارة" للدكتور توفيق الشاوي ، ص 253.

انتقالا من النقيض الى النقيض فذلك عمل الثورة وليس مهمة للشورى الديمقراطية التي يكون الانتقـــال وفق آلياتها من الشبيه الى الشبيه،حال ما هو جار في التداول الحزبي في الديمقراطيات الغربية.

أما إلغاء الرأي الآخر بحجة المحافظة على الوحدة فأيسر سبيل إلى الكارثة والانهيار عبر تـــوفير الفرصـــة للتدخل الأجنبي وتمزيق الاوطان. وتجربة العراق شاهد.

((ب))-المجال الثاني: البعد السياسي للشورى

قد غلب في حديثنا حتى الآن عن الشورى بعدها التشريعي من حيث كونها التعبير الموضوعي عن سلطة الأمة المستقلة تمام الاستقلال عن هيمنة وتأثير الدولة، وانتهينا إلى أن الإسلام قد ارتقى بمقـــام الأمـــة إلى مصاف اشراكها في السيادة والحاكمية ضمن سلطان الشريعة، وأن الإجماع في صورة من صوره الثلاث المتقدمة هو الصورة التطبيقية للشورى، أما الآن فنريد أن نلقي أضواء مكملة على الشـــورى في بعـــدها السياسي ونتناول في هذا الصدد من الحديث المسائل التالية:

(1) **الشورى ونشأة الدولة الإسلامية:** أهم النظريات التي سادت في الفكر السياسي الحديث حول نشأة الدولة تدور حول مبدأ القوة متجسدة في زعيم أو ملك ذي عصبية، ذات شوكة،يظهر بها على عصبية أضعف متخذا ولا بد غطاء إيدولوجيا "دعوة" يحشد حولها ويعبئ بها الأنصار، فارضا الخضوع لإرادته، عبر التأسيس لنظام دولة.تلك كانت نشأة معظم الدول المعروفة في تاريخنا وتاريخ غيرنا عبر الغزو وفرض ارادة المنتصر قانونا ومشروعيةسيادة، عدا نماذج قليلة منها دولة المدينة، فيتحول ذو الشوكة المنتصـــر في ظروف تارخية ملائمة ملكا أو أميرا رئيسا للدولة."المقدمة"

والنظرية الثانية التي اكتسحتها هي نظرية التعاقد، وذلك بافتراض أن الإنسان كان يعيش قبـــل مرحلـــة الدولة حياة طبيعية اختلف وصفها بين القائلين بهذه النظرية بين السعادة والشـــقاء، وأن اتفقـــوا علـــى الدخول في مجتمع منظم والاستعاضة عن الحرية الطبيعية بحرية مدنية. وهذا الاتفاق والتعاقد هـــو الـــذي أنشأ الدولة، فالدولة إنما نشأت لخدمة الأفراد وضمان حرياتهم. والحاكم ليس إلا خادماً للشعب ويعـــبر عن إرادته[228].

ورغم ما تعرضت له تظرية العقد الاجتماعي من نقد شديد فلا تزال أشهر النظريات في نشأة الدولـــة، ولعل شهرتها جاءت من ملاءمتها لتأصيل فكرة الديموقراطية والشورى من حيث أن الشعب هو الـــذي أوجد الدولة فهو صاحب السيادة، وهي مدعوة أبداً إلى خدمته وبـــذل أقصـــى الوســـع في الاجتـــهاد

---

[228] أنظر في هذا الصدد: حسن الترابي، المرأة بين الإسلام وتقاليد المجتمع (تونس: دار الرأية، 1985)؛ ومحمد الغزالي" السنة النبويـــة بين أهل الفقه وأهل الحديث" وراشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وتقاليد المجتمع (الكويت: دار القلم. تونس: دار الصحوة، 1988).

لإكتساب مرضاته والتنحي عن السلطة إذا فقدت مسانتده. لعل ذلك مما ساهم في إغراء معظم المفكرين الإسلاميين المعاصرين بمد خيوط الإتصال والتقارب بين الاسلام وبين نظرية التعاقد هذه.

(أ)الإمامة عقد: لعل أول من اكتشف هذا التقارب ودافع عنه هو القانوني المصري الشهير السنهوري في أطروحته التي قدمها في العشرينيات(باريس 1926)(Le Califat)، فقال عن عقد الإمامة إنه عقد حقيقي مستوف شرائطه من وجهة النظر القانونية، وان الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته. إنه تعاقد بينه وبين الأمة مبني على الرضاء، وهو عقد حقيقي، غايته تولية الخليفة السلطة العليا.إنه عقد بين الخليفة والأمة. وذلك يعني أن سلطة الخليفة مستمدة من الأمة وأن المسلمين قد سبقوا بقرون عديدة إلى نظرية التعاقد وما يلحقها من نظرية سيادة الأمة.

أما ضياء الدين الريس فيرى أن نظرية التعاقد لدى المسلمين تبقى متفوقة عن مثيلتها لدى روسو. ذلك أن العقد الذي تحدث عنه روسو كان مجرد إفتراض لأنه بناه على حالة تخليها في عصور ماضية سحيقة لا يوجد عليها برهان تاريخي، بينما نظرية العقد الإسلامية تستند إلى واقع تاريخي ثابت هو تجربة الأمة من خلال العصر الذهبي للإسلام[229]. ويؤكد هذا إجماع المسلمين على ى الجانب السياسي الاجتماعي من أن الموجب لعقد الإمامة أو طريق ثبوتها هو اختيار الأمة، ويلخص ذلك قولهم"إن الإمامة عقد" وإن البيعة صفة، أو رمز ذلك التعاقد بين الإمام والأمة(230). ويؤصّل بعضهم هذا التعاقد في بيعتي العقبة، وخاصة الثانية بين النبي القائد ﷺ وبين طائفتي الأوس والخزرج ، فلم تكن تلك البيعة على الإسلام شأن البيعة الأولى المسماة بيعة النساء، وإنما كانت بيعة سياسية وضرباً من الحلف العسكري من أجل إقامة نظام سياسي، نظام دولة ذات سيادة[230]. وكان واضحاً في الخطبة الأولى لأبي بكر، أن المسلمين هم الذين ولوه، وأن طاعتهم له مشروطة بالتزامه الخضوع للشريعة، وأنهم هم الرقباء عليه والمسؤولون عن تقويمه إذا اعوج، وأنه لم يصر إماماً ببيعة السقيفة فقد كانت مجرد ترشيح، وإنما بالبيعة العامة في المسجد صار إماماً[231]. ولقد ردد الخلفاء الراشدون بعده هذه المفاهيم نفسها، وتلقوا البيعة العامة من عامة الناس في المسجد، وما اعتبروا أن لسلطانهم مصدراً أخر غير الخضوع للشريعة ورضى الناس عنهم، وأنهم رغم ما حصل من إنقلاب في صلب الحكم الإسلامي، فقد ظلت المشروعية واضحة لدى عامة المسلمين، فضلاً عن خاصتهم بانها إنما تستمد من الخضوع للدستور(للشريعة) ومن الشورى(البيعة العامة)، ولذلك حافظ ملوك الإستبداد على صورة الخلافة بعد أن كادت حقيقتها تضمحل. ومن تلك الشكليات البيعة

---

[229] ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص214.

[230] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص256.

[231] تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية فيلا إصلاح الراعي والرعية(القاهرة: 1969).

الصورية.. تأكيداً ولو شكلياً لمعنى سياسي عقائدي استقر في ضمير الأمة وهو أن الإمام إنما يستمد مشروعية حكمه من رضا الناس وتمثيله إرادهم عن طريق مبايعة جماعة أهل الحل والعقد له[232].

والنتيجة من كل ذلك: أن الإمامة عقد بين الأمة والحاكم يلتزم فيها الحاكم إنفاذ الشريعة والنصح للأمة ومشاورهّا. وتلتزم له، إن هو وفى بذلك، السمع والطاعة. وينتج من ذلك، أن الأمة هي مصدر كل سلطاته وان لها عليه السيادة، كل ذلك في إطار الدستور(الشريعة).

مناقشة: رغم أن هذا التيار في رد نشاة الدولة الإسلامية إلى التعاقد(البيعة)، قد غدا يمثل الخط العريض في النظرية السياسية الإسلامية المعاصرة، ويجد قبولاً عاماً من الدارسين بسبب تساوقه مع الفكر الحديث السائد وشواهده الكثيرة من النصوص وتجربة الحكم الإسلامي، فضلاً عن ما يقدمه من سلاح ماض للنضال ضد حكومات الإستبداد في البلاد الإسلامية وبقايا الإقطاع الديني والسياسي، وهو في الوقت نفسه سلاح جيد في المعركة ضد الغزو الفكري الذي لا يني يصف الحكم الإسلامي بأنه ثيوقراطي استبدادي، فلا غرو إذن أن تلاقي هذه النظرية قبولاً عاماً في وسط الدارسين الإسلاميين خاصة، وقد حمل لواءها نخبة من العلماء الأفذاذ والرواد الكبار أمثال السنهوري وضياء الدين الريس وفتحي عثمان وسليم العوا ومن إليهم... ومع ذلك، فإن ساحة الفكر الإسلامي لم تخل من معارضة هذا الاتجاه. فمن هم حملة لواء المعارضة ضد نظرية التعاقد؟

من صفحة 142 إلى صفحة 167

(ب) التيار الشيعي: وقد تعاظم شأن هذا التيار في إثر الانتصار الباهر الذي حققته الثورة الإسلامية في إيران ضد النظام البهلوي. وكان الخطاب الإيراني الثوري التعبوي الحامل أنّات المستضعفين وآلام القرون وأشواق الاستشهاد من خلال كتابات عدد من العلماء المجاهدين الرواد الذين نظروا إلى الفكر الشيعي وحاولوا نقض غبار القرون عنه وتقديمه رؤية إسلامية عالمية وناطقاً رسمياً وحيداً باسم الإسلام. وكتابات الشهيد الصدر والمطهري وشريعتي على رأسها – قد أطلقت موجة عاتية من الفكر الثوري الشيعي اجتاحت عدداً كبيراً من مثقفي العالم ومثقفي السنة. وفي غمرة الحماس لانتصارات الثورة كانت أفكار هؤلاء الرواد، بل حتى التراث الشيعي قبل أن ينفض عنه الغبار، تجد صدى متعاظماً، وكانت انتصارات

---

[232] يقول الإمام البقلاني: "إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد" . نقلاً عن: محمد فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص405.

الثورة تقوم مقام كاسحات الثلوج أمام الفكر الشيعي تفتح في وجهه الطريق فيتقدم دون مقاومة تذكر(232مكرر). والعجيب أنه رغم الإضافات الحقيقية التي قدمها مفكروا الشيعة المجددون ، خاصة في مجال نقد الفكر الغربي من منطلق إسلامي، وهو القسم الأكثر صفاء وفائدة في انتاجهم، وفي مجال بلورة النظرية الإسلامية الاقتصادية أيضاً فوائد جمة.. رغم تلك الإضافات وهي كثيرة، فإن الفكر الشيعي الاثني عشري لم يكد يتزحزح قيد أنملة عن منطلقاته العقائدية في مجال قراءة التاريخ وفي مجال الرؤية السياسية للقيادة وعلاقتها بالأمة، عدا القول بولاية الفقيه بشكل مؤقت في انتظار الإمام الغائب المعصوم. وهذا النائب، وإن لم يكن معصوماً، فهو يشبهه في صلاحياته وعلاقته بالأمة وموقعه في الدين والدولة... إن النظرية الشيعية لا تزال في هذا المجال تنطلق من مبدأ قياس الإمامة على النبوة: "إننا نعتقد أن الإمامة كالنبوة – وحكمها حكم النبوة بلا فرق "[233]

232مكرر)الجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن التشيع نجح منذ اندلاع الثورة في إيران باسم الاسلام في كسب القطاع الاوسع من الرأي العام في الامة- خارج منطقة الخليج- إذ تقدم اليها مدافعا عن الاسلام في وجه أعدائه ذابا عن قضاياه الكبرى مثل قضية فلسطين وقضية الوحدة الاسلامية، وهي قضايا حقيقية كان الذب عنها دوما وتقديم التضحيات من أجلها الطريق الى قلب الامة والتزعّم فيها بقطع النظر عن مذهب من يفعل ذلك حتى وإن يكن علمانيا مثل عبد الناصر، فكيف إذا كان يعتمر العمامة ويقدم التضحيات ويتحمل صنوفا من البلاء كما حصل للثورة، إذ استهدفت ولا تزال من أعداء الاسلام.ولقد جاء حزب الله اللبناني ترجمة جيدة للتشيع وأحسن مرة أخرى تقديم التشيع "العلوي" المجاهد، حسب تعبير شريعتي، فأضاف كسبا جديدا وحقق اختراقا في صفوف الامة، إلا أن هذا الكسب الذي حققته الثورة للتشيع، وعززه حزب الله،أخذ ينتقص وينال من أطرافه من خلال سياسات اتخذتها جماعات شيعية في العراق إيثارا للكسب القريب، ولو على حساب قضايا الامة الكبرى ومبادئها،مستندة الى مظالم حقيقية وقعت عليها،وهو ما جعلها أقرب انتسابا – حسب مصطلح شريعتي- للتشيع الصفوي،بينما هو قد قدم من جهة أخرى الفرصة للتوجهات السلفية المتشددة أن تشن حملات تكفيرية شديدة على التشيع جملة، مقدمة نفسها لسان الدفاع عن الامة والتصدي لأعدائها، عبر مناهج فكرية و"جهادية" لا تخلو من العشوائية والفوضوية التي قد تبلغ حد الاجرام المرفوض اسلاميا وانسانيا ولا يخدم غير أهداف الاعداء في تمزيق الامة وتشوي صورة الاسلام.

([233]) عقائد الإمامية، ص: 74

ولذلك فإن دفع الإمامة كفر، كما إن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد، بل " لقد امتازت الإمامة على النبوة بأنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة، فالنبوة لطف خاص والإمامة لطف عام "[(234)] فماذا تطور في هذا التراث ؟

يؤكد السيد محمد مهدي شمس الدين، وهو من الأئمة الشيعة المعتدلين، أن الرئيس ينبغي أن يستمد صلاحيته من الله تعالى بواسطة الإمام، وهذا يستمد صلاحيته بدوره من النبي الذي يستمد صلاحيته مباشرة من الله عز اسمه[(235)]

ولعل أوضح ما كتب في الفكر السياسي الشيعي بعد خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء للإمام محمد باقر الصدر، المذهب السياسي في الإسلام لتلميذه صدر الدين القبانجي (طبع وزارة الإعلام في إيران). فالإمام عنده في غيبة المعصوم – ودعك من حضوره: "قائد ديني سياسي ترجع إليه الأمة في أمورها الدينية والسياسية ويكون قراره نافذاً عليها في كلا المجالين "[(236)] والأمة لا يمكن عنده أن تبلغ درجة العصمة، أما الفرد منها – المعصوم – ف "يمكن أن يبلغهما ويقترب منهما نائبه، إنها لا تملك حيال هذا الفائد حتى الاختيار وليست لها أية سلطة "[(237)]، وأن للإمام سلطة مطلقة على الرعية[(238)] والقرار السياسي ليس لأغلبية الشعب ولا لأهل الشورى، وإنما لولي الأمر[(239)]

ومع ذلك يحاول القبانجي جاهداً أن يتكلم على البيعة وسلطة الأمة في تعيين الإمام ودورها في التشريع دون أن يحقق نجاحاً يذكر في إقناعنا بطريقة واضحة مستقيمة كيف لبشر وقد انقطعت النبوة أن يكون وحده معصوماً أو شبه معصوم – كما هو الحال في ولاية الفقيه – مع أن مجموع الأمة التي ينشأ فيها بعيدة عن العصمة ؟

إنه لا تفسير لذلك- في أحسن الاحوال- غير الغلو في المحبة ودفاع القلة عن ذاتها. فما رضي إخواننا الشيعة لأئمتهم منزلة البشر العاديين، فأحلّوهم منزلة وسطى بين النبوة وعامة الناس، بل قد علوا بهم على النبوة ذاتها!وهو تطرف لا يمكن قبوله بحال، دفع إليه الإضطهاد الاعمى الذي تعرض له أئمة

([234]) تلخيص الشافي، ج 4، ص 131 - 132 نقلا عن: محمد عمارة، "الدين والدولة في إنجاز الرسول صلى الله عليه وسلم. مجلة الحوار، السنة 1، العدد 1 (ربيع 1986) ".

([235]) محمد مهدي شمس الدين، إلى حكم ا لإسلام (كربلاء المقدسة: 1382هـ)، ص: 54.

([236]) المصدر نفسه، ص: 54

([237]) القابنجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص: 240

([238]) المصدر نفسه، ص: 241

([239]) المصدر نفسه، ص: 231

عظام من آل النبي عليهم السلام، مثّلوا في زمنهم- كما هي الحركة الاسلامية المعاصرة- المعارضة الاسلامية النقية،في وجه الفساد والاسبداد، ناطقين- لا باسم طائفة، كما تم تصويرهم بعد ذلك- وإنما باسم ضمير الامة المطعون بأنظمة الجور المنقلبة على ارث النبوة انتكاسا الى جاهلية القبيلة وتأثرا بالمواريث الكسروية والقيصرية الهالكة. لقد أعادت المعارضة التي لم يسعفها الظرف التاريخي للنجاح، صياغة ميراثها فأخرجته في صيغ طائفية ضيقة متشددة تعلي من شأن الذات حتى تتجاوز بها المستوى البشري وتشيطن الخصم، حتى وإن يكن في الصف الاول من جيل النجوم ، في ضرب من نزوع القلة إلى الدفاع عن كيانها حتى لا تسحق تحت وطأة الكثرة والدولة المتجبرة.

وأعجب من ذلك كله أن الشيخ القبانجي لم يتحدث طول الكتاب- وهو يعرض ما سماه النظرية الإسلامية السياسية-عن غير موقف الشيعة، وليس كل الشيعة، بل الشيعة الإمامية فحسب، بل و ليس كل هؤلاء، وإنما تيار منهم، ومع ذلك فهو يتحدث بكل طلاقة عن إجماع علماء الإسلام ! وأئمة الإسلام ! ودون أن يخطئ ولو مرة واحدة فيورد إشارة من قريب أو بعيد إلى عالم من غير طائفته أو إلى رأي خارج نظريته، أو أن يتواضع على الأقل للحق ولمنهج العلم إن ثقل لسانه عن ذكر مواقف لعلماء آخرين هم مسلمون؛ أن يتواضع فيذكر كما كان يذكر العلماء القدامى عند ما يتحدثون عن مذهبهم: "قال أصحابنا"، وما إلى ذلك من العبارات الدالة على عالم الإسلام الواسع كرحمة الله. وإن تجاهل الآخرين وإعدامهم في عالم الفكر ليس إلا تمهيداً وإعداداً لإعدامهم على صعيد الواقع ؟ وهو منهج خطير، لا من حيث أنه في قوالب جديدة يسعى جاهداً لصب مادة تقليدية متعارفة لا تخرج عن مسألة العصمة وحديث "الغدير"، والنيل من الأصحاب، بل أدهى من ذلك أن تُعرض النظرية المذهبية على أنها الصورة الوحيدة للإسلام، وذلك ما يوحى بنفي جمهور الأمة وإنكار وجوده، فأين من ذلك الدعوة إلى الأخوة الإسلامية ووحدة العالم الإسلامي، وهي أساسيات في التيار العالم للفكر التجديدي الشيعي وللثورة الإسلامية ورموزها[240]

و لم يسلم من هذا الغلو حتى قائد الثورة ومؤسس الدولة الإمام الخميني نفسه رحمة الله عليه، فقد كتب في الحكومة الإسلامية مقطعاً ، كنت أحسبه زلة عالم ستتدارك في الطبعات القادمة للكتاب، وما

([240]) هذا المنهج الاقصائي الموغل في المذهبية واحتكار النطق بالإسلام لا تجده لدى طائفة من فطاحل علماء المذهب الذين يتحركون مع تمسكهم بالمذهب في الدائرة الإسلامية الواسعة. انظر على سبيل المثال: آية الله محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1972)، وآية الله حسين منتظري في كتابه" دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة"

بلغني ذلك. فعنده أن حجة الله هو الذي عينه الله للقيام بأمر المسلمين، فتكون أفعاله وأقواله حجة على المسلمين يجب إنفاذها[241]

ومن ذلك قوله: "وإن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل "[242]. وليس من إيجابي في هذا الكلام غير تصريحه بأن هذه عقيدة خاصة بطائفة من المسلمين، وهو الأمر الذي لا يرد عادة في كلام العلامة الشهيد باقر الصدر، ولم يرد إطلاقاً في حديث تلميذه القبانجي،خطابهما احتوائي، ناطق باسم الاسلام كل الاسلام!.

أقول بوضوح، إن التسامح بل الحماس الذي أظهره كثير من مثقفي السنة وعامة الجماهير الإسلامية تجاه إخوانهم الشيعة الإمامية ودفاعهم عن ثورة الإسلام في إيران حتى لا قوا في سبيل ذلك ما لاقوا من العسف والمصادمات مع أنظمتهم، لم يقابل غالبا برد فعل ايجابي من اخوانهم الشيعة، عدا كلام كثير وجميل حول الوحدة الإسلامية.. أما في العمق، فإن معظم إخواننا لم تزدهم الثورة في ما يبدو إلا يقينا في صلاح قراءتهم الإسلام وتاريخه وفساد كل قراءة أخرى، ولم تزدهم إلا تحقيراً لجمهور الأمة وما أفرزه من تراث وحركات، وقوىّ لديهم الأمل في تحويل ذلك الجمهور عن عقائده، وربطه بالإمامة والعصمة وبتر أواصره مع تصوراته العقائدية وزعاماته، الطارف منها والتليد؛ وهو أمل خادع ومطمع ليس من ورائه طائل بعد أن سلخت الأمة معظم تاريخها على مثل هذا التعدد، وما أحسبها إلا ماضية على النهج نفسه في ما تبقى من الزمن. فليوطن الجميع أنفسهم على قبول التعددية والبحث من خلالها عن التعايش والوحدة على أساس المشترك من الدين وأخطار السياسة،وهو كثير، لو تغلب الرشد، وليعوّلوا على التوسع الدعوي خارج دار الإسلام، بدل اذكاء الصراع في الداخل، على أمل نقل بعض من في الغرفة المجاورة، بدل التعويل على كسب ولاء الامة بالتركيز على المشترك والاعتراف بالتعدد .

فهل من فيأة إلى الرشد تحرر العقول من فكرة احتكار الحقيقة وادعاء كل طرف لا بمجرد أنه أهدى سبيلا بل إن سبيل الإسلام هو سبيله ولا شيء غير ذلك، وهو نهج خاطئ علمياً مضر سياسياً. ولا شك في أنه على الطرف الآخر من هذا النهج تقف الدعوة إلى تكفير الشيعة وتجاوز ما استقر عليه أهل السنة من أن الشيعة الإمامية والزيدية هم من أهل القبلة مع تسجيل مآخذ عليهم. ولقد نشطت الأقلام والمطابع، فألفت وطبعت عشرات المصنفات، وانعقدت عشرات المؤتمرات في تكفير الشيعة والتحريض ضد الجمهورية الإسلامية، وكأن الشيعة كشف جديد، وكأن إيران كانت زمن الشاه سنية ! فإلى أين تقاد الأمة من طرف قوى التشدد على الجانبين في غفلة عن الأخطار المداهمة على الإسلام.. كياناً وفكرة

([241]) الخميني، الحكومة الإسلامية وخارجها

([242]) المصدر نفسه، ص: 52

؟ الأمر الذي يوجب علينا، شرعاً ، نبذ كل انحراف صوب الغلو والتكفير وتنمية عناصر وتوجهات الاعتدال والوحدة و التعاون وتحرير وحصر دائرة الاختلاف، وترويض النفوس على التعايش في إطار التعددية ومحاولة الوحدة باستمرار، وتنمية وتوسيع دائرة الاعتراف بالتعددية داخل البنية الإسلامية وخارجها.

خلاصة: هذا التصور حول فكرة التعاقد أساسا لنشوء الدولية والرفض المطلق لها، على اعتبار أن الإمامة منصب إلهي وأن المستخف بحكم الوصي أو الراد عليه كالمستخف بالله، جل جلاله، أو الراد عليه وهو على حد الشرك بالله(243)!.ورغم أن العلاقة بين الإمام والأمة تتعدل قليلا لصالح الأمة في عهد الغيبة، فإن ظلال العصمة والوصية تظل تنوء بثقلها على صورة الإمام.. فيظل صاحب السلطة الحقيقية إذن غائبا، ولكن يتحدث باسمه القائم. فهل هي الأمة التي تختار فقيها من الفقهاء ليكون ولي الأمر ممثلا للامة كما توحي بذلك ظواهر بعض نصوص اخواننا ونصوص دستور الجمهورية الإسلامية ؟ أم هو الامام الذي يؤول إليه بعد ذلك السلطان كله نائبا عن الغائب ، خاصة وأن الإمام الغائب المعصوم – على حد رأيهم – ليس غائباً عن نوابه بل هو حاضر يسددهم ويشير عليهم، وله معهم لقاءات في أوقات مخصوصة(244) بل إن الأدبيات الشعبية تتحدث عن حضوره في المعارك يثبت المؤمنين ويعيد الأعضاء المبتورة ويشير على الإمام النائب، حتى إن هذا الأخير لا يقضي بشأن إلا بإذنه(245)، ولكن مع استمرار بل ربما تنامي هذه الأدبيات الشعبية والمدعومة بمواريث المرجعية ويصمت كثير من علماء المذهب، رغم احتمال عدم اعتقادهم أو بعضهم إياها،هذا مع أن الشورى- أساس قيام الدولة وعملها- تكسب كل يوم أنصاراً على صعيد الفكر والممارسة. وتبقى مع ذلك فكرة ولاية الفقيه رغم ما ظل عالقاً بها من

(243) من كلام الإمام الصادق (رضي الله عنه) كما يتناقله علماء الشيعة، نقلا عن: القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص: 206.نفس المصدر.الجدير بالملاحظة أن الاسلام الشيعي هو في جوهره قراءة تراجيدية لمرحلة صدر الاسلام، ترفع قلة من الاصحاب – على مكانتهم- محل الاتفاق- فوق مصاف البشر ناطقين معصومين باسم الالوهية استمرارا للنبوة،وذلك مقابل الانحطاط بغالبية الاصحاب الى درك الشياطين، بما يجعل الصورة المثالية فوق بشرية التي صنعتها الاخيلة للائمة لا يبقى إزاءها مجال لحرية العقول واجتهاداتها ولسلطة الشعب الشورية.هذه الرواية لتلك المرحلة التاريخية التاسيسية،والرموز التي تجسدها في أضرحة ومقامات وما تقتضيه من تقديس وتبعثه في النفوس الرواية الوجدانية المتكررة لتلك المرويات في احتفالات مفعمة بالحزن مثيرة لأحزان وأشواق مطلقة. ومع أن تلك المرويات لا تخضع للشروط العلمية للتحقيق التاريخي، وما يجسدها من أضرحة تظل تمثل جوهر الاسلام الشيعي، وجوهر التعبد فيه، ومركز الاهتمام، ومرجع كل تنظير مع اختلافات في سياسة التعامل مع جمهور المسلمين الذين ظلوا مشدودين الى نصوص الوحي وما ترشح عنها من اجتهادات تخضع لمنطق اللغة ومقاييس موضوعية ومناهج حياتية عملية، مصرين على اتباع الرؤيا الجامعة لتجربة الصحابة، الذين يجوز التاضل بينهم ، ولكن لا يجوز إعمال سيف ضرب بعضهم ببعض

(244) المصدر نفسه، ص: 232

(245) انظر على سبيل المثال جريدة العهد التي يصدرها حزب الله في لبنان

ظلال العصمة تمثل تطوراً في الفكر الشيعي وجسر لقاء بينهم وبين جمهور الامة، يحسب للخميني.وكان من آثاره توحد أداء شعيرة الحج.

(ج) العقد أوجد الحاكم ولم يوجد الحكم: الفريق الثاني الذي عارض نظرية التعاقد، انطلق من رفض التأويل الذي قدمه دعاة النظرية التعاقدية إلى البيعة على أنها تعاقد بين طرفين: حاكم وشعب على إقامة الحكم الإسلامي. فمثل هذا العقد غير موجود أصلاً، إذ أن الحاكم في الدولة الإسلامية لا يملك سيادة، وإنما يستمد سلطته من خلال طاعته لله. وهو موظف اختاره الناس لخدمتهم، وعلى ذلك فلا يوجد عقد ا جتماعي بين الحاكم والمحكوم في الدولة الإسلامية، ولكنه عقد بين الحاكم والمحكوم من جهة، والله من جهة أخرى، ويعتبر العقد ساري المفعول ما نفذ الحاكم والمحكوم قوانين الله وإرادته، وعلى الناس طاعة حكامهم ا لذين اختاروهم وإلا اعتبر عصيانهم خروجا عن الشريعة الإسلامية(246).

وبأكثر جلاء يتحدث **محمد على ضناوي** عن الفرق بين البيعة والعقد الاجتماعي فيقول: "ونظرية البيعة التي تقوم على أساس التعاقد بين السلطة والمحكومين أو قعت كثيراً من الإسلاميين في شبهة التماثل بينها وبين العقد الاجتماعي الذي ظهر في أوروبا، فقالوا خطأ إن الدولة في الإسلام أو جدها تعاقد المسلمين على إنشاء دولتهم، والحقيقة، أن المسلمين في عقد البيعة لم يتعاقدوا على إنشاء الدولة وإنما تعاقدوا على إقامة الحاكم وهناك فرق كبير بين الاثنين.إن الدولة أنشئت بموجب نصوص قرآنية لا بإجماع المسلمين، تلك النصوص التي لا تقبل التعديل أو التبديل، " وبمجرد أن يُسلم المرء يرتبط ويخضع بالتالي لنظرية الدولة دون أن يتعاقد مع الآخرين(247).

وخلاصة هذا الرأي، أن العقد هو الذي أنشأ الدولة في رأي روسو. أما في الإسلام، فعقد البيعة لم ينشئ الدولة لأن النص هو الذي أنشأها - والمسلمون ليسوا أحرارا ما ظلوا مسلمين في أن يطبقوا أحكام الشريعة أو يعطلوها.. وإقامة أحكام الشريعة لا سبيل إليها دون أن ينتظم أمر المسلمين تحت قيادة تنفذ حكم الشريعة، وإذن فالبيعة أو جدت الحاكم و لم توجد الحكم، أوجدت أداة التنفيذ و لم توجد الفكرة ذاتها والمؤسسة.

د- **الدولة حاجة أصيلة في الاجتماع البشري**، وهذا الرأي يلتقي مع فكرة النص الشيعية في موضوع الإمامة، من حيث أن الدولة أوجدها النص الشرعي، فهي حقيقية أصيلة في الاجتماع البشري وليست ظاهرة عابرة طارئة، كما ذهبت إلى ذلك جملة النظريات الغربية، سواء أكانت تلك التي استندت إلى القوة أم التي استندت إلى التعاقد أم تلك التي قامت على فلسفة الصراع الطبقي، فكلها تلتقي حول

---

(246) أحمد مظهر، "دراسة حول الديمقراطية، " المباحث، العدد 41 (كانون الثاني / يناير – آذار / مارس 986).

(247) محمد علي ضناوين المفهوم والتجربة (طرابلس: دار الإيمان 1400ه/ 1980م)، ص: 67 - 68

إمكان زوال الدولة أو القيادة في ا لاجتماع البشري سواء أكان بزوال القوة التي قامت عليها أم كان من طريق التراجع في التعاقد أم بزوال الصراع الطبقي بزوال أسبابه، أي التفاوت الاجتماعي المبني على التملك الخاص(حسب الافترض الماركسي الذي لم يثبت). فوراء كل ذلك فكرة أن الدولة شر أو هي أهون الشر. على الأقل .. وأنها أداة قمع رغبات الناس.

والنتيجة أن الأكثر تساوقا مع مقاصد الإسلام وقواعده العامة القول بأن الدولة حاجة ثابتة، كانت منذ أن دخل المجتمع الإنساني مرحلة الاختلاف والصراع السياسي، وستبقى ما ظل المجتمع الإنساني ماضِيا صوب تطور العلاقات وتعقدها، فالدولة ضرورة اجتماعية وظاهرة صحية في الأمة[248].

(248) القبانجي، المذهب السياسي في ا لإسلام، ص: 76. وأصل هذا ا لرأي مستمد من فكر الشهيد محمد باقر الصدر، البنك اللاربوي.

ولذلك كان رد الإمام (علي رضي الله) حاسما على الخوارج، إذ قالوا: "لا حكم إلا لله". فقال: "كلمة حق أريد بها باطل، نعم أنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله.إنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر"(249)

ولقد كان هناك ترابط زمني وسببي بين ظاهرة الدولة وظاهرة النبوة، فالفترة الزمنية التي تعقدت فيها أوضاع العيش واختلفت مشارب الناس وأخذت مصالحهم تتعقّد فتتصادم بعد أن عهد من البساطة كانت الفطرة خلاله كافية في تسيير حياقم،" فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه"(250)

وليس منتظراً مهما بلغ سمو الناس أن يستغنوا عن الدولة ما ظل الإنسان (لحب الخير لشديد) (العاديات: 7)، وظل عجولا جهولاً ظلوماً. وليست الوظيفية الأمنية هي الوظيفة الوحيدة للدولة،وإن كن لا غناء عنها فهي تحتكر مشروعية استخدام العنف،فلها وظائف أخرى مثل التربية والتهذيب وتوفير المناخات الروحية والاجتماعية التي تعيين الإنسانية على الترقي اللامحدود، وهي الوظيفة الأساسية للقيادة الإسلامية، قلت لئن ا جتمعت وجهتا النظر المتقدمان في رفض نظرية التعاقد من حيث أن أمر ا لله هو الذي أوجد الدولة وليس الاختيار، فإنهما تختلفان بعد ذلك مباشرة في تصور انبثاق الإمام أو رجل الدولة، فهل ينبثق من التعيين الإلهي جملة، كما هو الحا ل زمن المعصوم ؟ أو جزئياً، كما هو الحال في زمن الغيبة – وذلك هو موقف الشيعة الإمامية – أو هو ينبثق من البيعة، أي من الاختيار، كما هو إجماع جمهور المسلمين ؟

(د) مناقشة حول طبيعة الحكم الإسلامي:

الواضح والمتفق عليه في الفكر الإسلامي إلى درجة الإجماع كما قال علي (رضي الله)، إن القيادة ضرورية للاجتماع البشري برة كانت أم فاجرة، بحكم ما فطر عليه الإنسان من الاجتماع والحاجة إلى ما تتقوم به حياته من المعاش والأمن(251)، وأن الإسلام، عقائد وشعائر وأخلاقا وشرائع لا قيام له على الوجه الامثل بغير دولة تنهض على أسسه، تقيم معالمه، وتحمل رسالته إلى ا لعالم(252) وليس شيء من ذلك محل اختلاف، وأن القائلين بنظرية التعاقد لا يمكن بحال حمل كلامهم على أن إقامة الحكم مسألة اختيارية أو ثانوية، فالجميع على وثوق تام بالقاعدة الاصولية : إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

---

(249) الشريف الرضى، نهج البلاغة، شرح محمد عبده (بيروت: مك ت بة الأندلس، 1954)، ص: 18

(250) الآية 210سورةالبقرة.وتفسير الشيخ محمد باقر لصدر لها "التفسير الموضوعي للقرآن"

(251) مقدمة ابن خلدون

(252)سيد قطب في معالم في الطريق- دار لشروق

فهل يمكن أن ينهض بهذه المهمة الاحاد أو يمكن أن تتم في ظل حكم كافر؟ موضوع التعاقد اذن – أي البيعة – ليس هو اصل الدولة الاسلاية أو فكرة الدولة انما اسلوب تجسيدها وادارتها .. غير أن التباين واقع في المصدر الذي يستمد منه الحاكم سلطاته بعد الالتزام بالشريعة، هل هو الامة،وذاك رأي جمهور المسلمين ، ام هو النص من الله جل جلاله، وهو موقف الشيعة ؟ هل المستخلف من الله لانفاذ شريعته هو الامة ، والامام عندئذ ليس إلا اجيرا لديها لانفاذ ارادتها، فهو مسؤول امامها ومسؤوليتها امام الله هي كمسئولية سائر المسلمين؟ وذلك رأي جمهور المسلمين، ام هو مستخلف من الله مباشرة ، ووصى على الامة وهو واسطتها الى الله ، ولا سبيل لديها الى مرضاة الله دون ذلك الوصي؟،كما هو موقف الاقلية وهم الشيعة الامامية في زمن الائمة المعصومين . أما في غيبتهم فالامة، عند الجميع، مصدر السلطة والحمد لله رب العالمين.

ولولا الاثار النفسية والاجتماعية القريبة والبعيدة التي يمكن أن تتركها كل من النظريتين المتقدمتين حول نشاة الدولة ، ما تقحّمنا لجة هذا العباب، ولكفانا القول مع د. احمد البغدادي : إن منهاج الشريعة الإسلامية في السياسة لا يسمح للافراد بالدخول في متاهات الافتراضات النظرية كالبحث في اصل الدولة وطبيعتها ، ولمن السيادة في المجتمع ، بل تعمل الشريعة مباشرة في وظيفة الدولة نهج عمل داخل المجتمع في ما يتصل بمعاملات الأفراد واقعا حيا. ويكفينا هنا التاكيد أن الدولة الاسلاية ضرورة شرعية وقضية حياتية للامة المستخلفة المستامنة على شريعة الله ، لا مناص لها دونها للنهوض بامانة التكليف، وان البيعة لئن كانت ضرورة في إدارتها شوريا فليست اصلا في وجودها . وإنما وجودها بالنص والطبيعة،بينما ادارتها بالشورى ، وبذلك وحده تكون الحكومة الإسلامية ، حكومة الله وحكومة الناس ، حكومة النص والشورى. "بحبل من الله وحبل من الناس"116

"2" **نصب رئيس الدولة** : إن من اهم مجالات الشورى إقامة رئيس للدولة، رغم أن الشورى أفرغت من مضمونها مصدرا لسلطة الحاكم في عصر ما بعد الراشدين لتتمحّض في بيعة شكلية تنتزع غالبا تحت لمعان السيف.ولأهمية منصب رئاسة الدولة حارسا للدين والدنيا فقد كان حرص الفقهاء كبيرا على أن تتجسد فيه أرفع مثاليات الاسلام، وعلى راسها قيمة الشورى،فما يحل استبعادها في هذا الامر الخطير (وامرهم شورى بينهم).

غير أن الفقهاء لم يكن اهتمامهم بتنظيم هيأة الشورى بما يضمن سلطة الامة وسلطة الشريعة على ولي الامر بقدر حرصهم على ضمان استمرار السلطة، بما يحقق انتظاما لشؤون المسلمين ومنع الفوضى والفتنة بصرف: الهاجس الاعظم المقض لمضاجعهم، وليس الاستبداد(انظر للجويني في غياث الامم مثلا)، متأثرين بالفتن الداخلية التي عصفت بالاجتماع الاسلامي منذ صدر الاسلام. وكان عليهم

أن يتصدوا لسببها الحقيقي متمثلا في التقصير في تنظيم الشوري بما حال دون نقلها من المستوى الشكلي والموعظة الخلقية الى كونها مؤسسة للحكم تمنح الشرعية وتسحبها.

واذا كانت إقامة الدولة امرا واجبا ، اذ يتوقف عليه انفاذ الشريعة .. فهل الأمر كذلك بالنسبة الى رأسها؟ لقد تقدم قول الامام على (رضي الله عنه) ، انه لابد للناس من امير بر أو فاجر ، وقوله (كرم الله وجهه) : وليس تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة ، ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعية). ويرد ابن خلدون هذه الحاجة الى ضرورة الوازع الذي يحفظ الناس بعضهم من بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم .. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل الى غيره بعدوان، وذلك في حال فشل وازع الايمان والضمير.

أما الماركسية فلا ترى في الدولة غير جهاز قمع في يد الطبقة المستحوذة على الملكية، يقول انغلز : إن البرولبتاريا يحاجة الى الدولة لا من اجل الحرية بل من اجل قمع خصومها . ويقول لينين :"ويبقى الجهاز الخاص – الالة الخاصة للقمع – امرا ضروريا"(فلاديمير ابليتش، لينين ، المؤلفات الكاملة)

ويشكل عام ، يرى الاسلاميون عامة أن طبيعة خلقة الإنسان بحكم كونه مزيجا من الخير والشر تجعله عرضة للخطا ، وبالتالي يحتاج الى الرعاية التربوية والاجتماعية لتوجيهه عن طريق مؤسسات اجتماعية ، اهمها الدولة تنمي جوانب الخير والترقي في شخصه ، وتهيؤه لنيل السعادة في الدارين ووزعه إذا زاغ.

وعلى أي حال فالاتفاق قائم بين سائر النظريات على ضرورة القيادة للاجتماع البشري يقطع النظر عن تصور الدوافع . ولم يشذ عن ذلك سوى تيارات محدودة في الغرب وفي الحضارة الإسلامية . ولقد قدمنا أن الحاجة الى القيادة في التصور الإسلامي لا تقف عند حدود وظيفة معينة ، كوزع الناس بعضهم عن بعض وإنما هي حاجة عامة تتلخص في إقامة الشريعة وبسط خيرها على العالم وتحقيق التاخي بين البشر وتوفير مناخات مناسبة لترقي الإنسان على كل صعيد وهي حاجة ابدية تتمثل في إقامة الدنيا وحراسة الدين. ولقد اجمع جمهور المسلمين على أن نصب الحكومةالاسلامية سمها ما شئت خلافة أو جمهورية..وتولية حاكم سمه ما شئت واجب على الامة، واجب بالشرع والعقل ، ومستندهم في هذا امور منها اجماع الصحابة على تولية خليفة حتى قدّموا امر البيعة على دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ومنها أن انفاذ الشريعة لا يتم إلا به. واعتبر اخرون أن الوجوب عقلي وليس شرعيا بسبب حاجة الناس . والنتيجة كما ذكر الاستاذ عبد الوهاب خلاف :أن عامة العلماء متفقون على أن من الواجب أن يكون للمسلمين امام اكبر أو رئاسة عليا تجتمع حولها كلمة الامة فتكون شعار وحدتها والمنفذة

لإرادتها[253]. قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"[254] قال الماوردي "ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمرون علينا"[255]

(ب) بمن يتعلق وجوب إقامة الرئاسة العامة ؟ ذهب الماوردي وابو يعلي القراء إلي أن المكلف بذلك طائفتان من الناس ، احداهما اهل الاجتهاد حتى يختاروا ، والثانية من توجد فيهم شرائط الإمامة حتى ينتصب احدهم للامامة ، وذلك بناء عل أن طائفة مخصوصة من الامة هي المكلفة باقامة الشريعة طائقة العلماء المجتهدين ، وعلى هؤلاء أن ينصبوا منهم اماما عل الامة: صاحب الحق الغائب في هذا التصور الاخنع. إنها في حالة انتظار لما ستفعله طائفة غائبة، لم يعرف لها يوما حد ولا رسم ولا شكل لافرادها ، الطائفةالمسماة باهل الحل والعقد أو الاختيار أو الشوري في الامة.إنه تعطيل لدور الامة في النهاية وإيكال امرها للمجهول، بل لملوك الاطلاق. وجاء التنظير الدستوري بعد أن استقر الانحراف وفرخ ونشات علية الأجيال ، جاء ليقوم في كثير من الاحيان بدورالتبرير لذلك الواقع منطلقا من قراءات لعهد التشريع كان المجتمع خلاله حركيا ، فأفرز حركته الجهادية.كما أفرزت ينيته المجتمعية لقبلية زعامات المجتمع الجديد دون حاجة إلي شكليات الانتخاب لأنها كانت معروفة في مجتمع صغيرة ، وجاء المجتمع الجديد دون حاجة إلى شكليات الانتخاب لأنها كانت معروفة في مجتمعات صغيرة. غير أنه لّما تعقدت الاوضاع لم تسعف تلك الاشكال البسيطة من الشورى في إدارة مجتمعات تعقدت أوضاعها ونمت أعدادها، فكان الاستبداد والعطالة حيث فصل العلم عن التجربة والسياسة عن الدين والعلماء عن الحكام، فنشات القراءات المبتسرة لعهد التشريع والمقضية غالبا إلى البحث عن اسانيد دينية لتبرير الواقع بدل الثورة عليه ونشات كتب السياسة الشرعية إما معزولة عن الواقع التطبيقي مكتفية برسم صور مثالية لمواصفات الخليفة الراشدي، أو منظّرة مبررة له، فكان طبيعيا أن تولد مشلولة عاجزة عن الارتفاع والتحرر من اسر المثال المجنّح أو الواقع المتعفن، فما رات في التجربة النموذجية للحكم الإسلامي غير حكم النخبة- والنخبة المبعدة آنئذ عن الحكم زمن العباسيين ومن سبقهم وتلاهم هي طائقة العلماء فكان طبيعيا أن تصور النموذج الراشدي على انه حكم نخبة من العلماء متحاهلة أن تلك النخبة لم يفرزها الكفاح الطويل شان نخبة صدر الاسلام، منازلها معروفة وترتيبها وضح في صف الصلاة والجهاد ومواقع البلاء ، ولو جرت انتخابات بصورتها الحديثة

---

(253) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية.

(254) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 59

(255) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، وأبو الحسين محمد بن محمد أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (القاهرة: مطبعة اتلبابي الحلبي، 1966)، ص: 3

ما كان ليفوز غيرها غالبا. نخبة العلماء المبعدة عن السلطة تم تصويرها على أنها جماعة الحل والعقد والشوري ، وهم اهل الامامة واليهم يعود اختيار الامام !! وكان ذلك نوعا من التعويض والثار من التاريخ. وكان طبيعيا ان ينتهي الجدول حول ترتيبات إقامة الخليفة الى مجرد جدل حول العدد الذي تتعقد به الامامة خمسة أو ستة أو اثنان أو واحد!! قياسا عل عقود الزواج والبيع والشراء. فالبيعية هي بيعة ذلك النفر المحدود، بل إن البيعة على ما هي عليه من الانحسار لم تبق الطريق الوحيد للخلافة ، بل مجرد طريق من طرقها إلي جانب الاستخلاف والعهد والتغلب. لقد اورد ابن خلدون الجدل حول عدد اهل الحل والعقد وانتهي إلي قيام الواحد بها، فيعقد بالخلافة رجل لرجل قياسا على الشهادة . وسقط الحديث عن البيعة العامة ، كما وردت في نصوص العهد الأول ، فلم يبق لها مكان أو مبرر غير مجرد توثيق العهد للخليفة الجديد وسد الطريق امام إمكانية تمرد رجل من اهل الحل والعقد ، فلا يجد عندها من العامة اتباعا ما داموا قد بايعوا الخليفة .

رجل واحد من الفقهاء السابقين- في حدود علمنا - قام مجاهدا لكسر اطواق القرون ، مصححا كثيرا من المفاهيم وان ذهبت معظم صيحاتة ادرج الرياح في زمانه هو تقي الدين ابن تيمية ، فقد اكد هذا العلامة في كتابة الصغير اللامع السياسة الشرعية ، أن البيعة العامة هي الحاسمة في تولية الخليفة وان بيعة اهل الحل والعقد ليست إلا ترشيحا .

فعنده أنه بالبيعة العامة في المسجد تولي الخلفاء الراشدون، لا بيعة السقيفة، ولا بالعهد لعمر ، ولا باختيار ابن عوف لعثمان ، وهو تصحيح مهم لمسار تاريخي منحرف اقصيت الامة فيه عن دورها وحقها وواجبها فتطايرات الفتن وذرّت بقرنها وساد الاوصياء على الامة فانتحت جانبا تعيش على ذكريات الماضي وتحلم بالقائد الفذ الذي يعيدها إلي ساحة الفعل وطفق الاخرون بوعي أو بدون ه يقدمون الاسانيد لتبرير الواقع المنحرف و استمراره. وتنسب إلي الامام الرازي بعض الاقوال في الاتجاه نفسه .

وفي العصرالحديث استيقظ المسلون على وقع سنابك الغرب تدك حصونهم وتطعن كبرياءهم وتزيل عنهم خدر القرون وتطيح ببقايا حضارتهم ومنها الخلافة، فبدأوا يتحدثون مجدداً عن الخلافة والشورى وأهل الحل والعقد، وبدأ الحنين إلى الماضي جلياً طافحا في كلامهم، عدا طائفة منهم بدأت تمسك بأعنة اللغة وتتعلم تنقيط الحروف. وكان من هؤلاء الإمام محمد عبده وتلميذه رشيدرضا اللذان كانا سباقين إلى تحديث مفهوم أهل الحل والعقد وتقريبه إلى العصر وإعادة الأمانة إلى أصحابها، "الأمة"، فهي الأمينة على شرائع الله، وانطلق البحث عن المؤسسات والتنظيمات الملائمة لأداء الأمانة في هذا العصر. لقد أكد عبده أن أهل الحل والعقد هم الزعامات الشعبية في سائر حقول الكفاح الاجتماعي

وأنهم ممثلون للأمة، وأن الأمة أو نائبها (أهل الحل والعقد) هو الذي ينصب الخليفة، والأمة صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك[256]

ولعل أعمق وأصفى عقل قانوني مؤمن في هذا العصر، تجلت على شاشة فكرة أنوار الإسلام، فأبان عنها بوضوح وبساطة، هو الشهيد عبد القادر عمودة، رحمه الله، يقول تحت عنوان "إقامة الخلافة فريضة": "وتعتبر الخلافة فريضة من فروض الكفايات كالجهاد والقضاء، فإذا قام بها من هو أهل لها سقطت الفريضة عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد أثم كافة المسلمين حتى يقوم بأمرالخلافة من هو أهل لها.

ويرى البعض، أن الإثم يلحق فئتين فقط من الأمة الإسلامية، أولاها أهل الرأي حتى يختاروا خليفة، والثانية من تتوفر فيهم شرائط الخلافة حتى يختاروا أ حدهم خليفة والحق، أن الإثم يلحق الكا فة لأن المسلمين جميعاً مخاطبون بالشر ع وعليهم إقامته، ومن أول واجباتهم أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، وليس أحدهم مأموراً فقط بأن ينظر إلى نفسه وما في يده من الأمر، وإنما عليه أن يعمل على إقامة الدين على نفسه وعلى غيره، وإن كا ن الاختيار متروكاً لفئة من الناس، فإن من و اجب الأمة أن تنحي هذه ا لفئة إن لم تنض بواجبها وأن تقدم غيرها لأن الأمة اختارتها وألقت إليها بأمرها لتمثل الجماعة الإسلاية، فإن لم تؤد واجبها سقطت عنها صفتها بما ارتكبت من اثم وزالت عنها صفة النيابة، وكان على الأمة أن تختار فئة أخرى"

وينتهى الشهيد عودة إلى أن إقامة إمام عادل يقيم أمر الله من أوجب واجبات الأمة[257] مصححا بذلك مسيرة طويلة خاطئة ومعيدا إلى الأمة دورها القبادي وفعاليتها الحضارية[258]

ج)**كيف تؤدي الامة هذا الواجب** ؟ ليس لها من سبيل إلا أن تنظم صفوفها وتخوض الكفاح ضد الظلم والاستبداد، وسيفرز الكفاح جماعة اهل الحل والعقد الذين يقودون الامة ويعبئون صفوفها،لخوض معركة الحرية والشريعة من أجل هدف واضح هو إقامة الحكم الإسلامي الديمقراطي على أنقاض أنظمة الإطلاق والانفراد والدكتاتوريات العلمانية الثيوقراطية السائدة، وضد بقايا الثيوقراطية الدينية. فإن كان الحكم الإسلامي الديمقراطي قائماً اقتصر الأمر على انتخاب الرئيس وهيأة الشورى،منطلقا لقيام بقية مؤسسات الحكم. حسب الأمة لتنطلق العملية أن تفرز ممثليها من بين القيادات

([256]) محمد عبده، المصدر نفسه

([257]) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص: 103 -104

([258]) المصدر نفسه، ص: 103 – 104. وعلى نهج عودة سار معظم فقهاء السياسة الشرعية المعاصرين منهم عبد الحكيم حسن العبلي، الذي يرى أن بيعة الخليفة من حق الأمة تتولاه بأفرادها في كل أ رجاء الدولة الإسلامية. وما اختيار أهل الحل والعقد إلا ترشيحا من هيئة مستنيرة على علم بكتاب الله وسنة رسوله ومصالح المسلمين. انظر: عبد الحكيم حسن العبلي، الحريات ا لعامة، ص: 229.

الشعبية " أهل الحل والعقد"، وهم عادة كما ذكر الإمام الشهيد حسن البنا لا يخرجون عن هذه الفئات الثلاث.

1- الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام.

2- أهل الخبرة في الشئون العامة.

3- من لهم نوع قيادة ورئاسة في الناس كزعماء البيوت ورؤساء القبائل ورؤساء المجموعات من زعماء الأحزاب والنقابات(259)

فهؤلاء جميعهم، يصح أن تشملهم عبارة أهل الحل والعقد. ولقد رتب النظام النيابي الحديث طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد بما وضع الفقهاء الدستوريون من نظم الانتخاب وطرائقه المختلفة، والإسلام لا يأبى هذا التنظيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد(260). والمرحلة الثانية بعد إفراز مجلس الشورى أو جماعة أهل الحل والعقد، هي اجتماع هذا المجلس – كما حصل أول مرة في السقيفة – لتصفّح وجوه الصالحين للرئاسة حتى تقضي الشورى إلى واحد، ولا مانع شرعيا من أن يكون المرشح أكثر من واحد، بل هذا مطلوب تجنبا للشورى الشكلية، ويبقى المجال مفتوحاً للترشيح من خارج مجلس الشورى، لأن بيعة أهل الحل والعقد ليست إلا ترشيحاً تتولى الجماهير فيه الحسم، فالمرشح الفائز بأغلبية أصوات الناس، يتولى أخذ البيعة عن الخاصة " أهل الحل والعقد" عن طريق مباشر كوضع اليد في اليد. أما عامة الناس، فيكتفى ببيعتهم في صيغة من الصيغ الحديثة كالإمضاء على بطاقة انتخاب.. ويكون ذبك عهداً منهم على السمع والطاعة للرئيس، في حدود الشريعة، على أن يتعهد هو أمام ممثلي الشعب" أهل الحل والعقد" وأمام شعب الدولة كله ببذل أقصى الجهد لانفاذ الشريعة ورعاية مصالح الأمة واحترام إرادتها(261) التزاماً بالشورى وصيانة الحريات العامة والخاصة وحقوق الإنسان عامة، وكل ذلك من مقتضيات الشريعة.

وإن لهذا الأسلوب في التولية مصالح كثيرة منها: جمعه بين منافع النظام البرلماني والرئاسي. ورغم أن رئيس في الوزراء في النظام البرلماني سلطته محدودة بالجهة التي ولّته وهي البرلمان، ولذلك هو مضطر باستمرار إلى أن يكون ا هتمامه بمشكلات النخبة ومحاولة ترضيتها أكثر من اهتمامه بمشكلات الجماهير، ومشاكل النخبة ليس لها حد – ولذلك نقل عن الإمام على (رضي الله عنه) قوله: " إنك لا ترضي العامة برضي

---

(259) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار القلم (د. ت.))، ص: 377

(260) تقدم الحديث عن مواصفات جماعة أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى.

(261) أورد النبهاني في دستوره ملخصا لطريقة تنصيب رئيس الدولة

الخاصة، ولكنك تدرك رضي الخاصة برضى العامة "[262] فضلاً عن ما عرفت به الأنظمة البرلمانية من تقلبات ومن شلل جهاز الحكم، حتى أن الفراغ السياسي في بعض البلدان يستمر أشهراً عدة دون رئاسة وزارة.وقد تتساقط الوزارات فلا تعمل أكثر من سحابة الصيف نتيجة سحب الثقة من الوزارة أو من وزير عن طريق البرلمان، إلا أن النظام البرلماني وبالخصوص في بلاد تسخت فيها ثقافة وتقاليد الحكم الفردي المركزي سواء أكان في شكل ملكي أم كانت في شكل جمهوري، يبقى النظام الأقوم للحد من مصيبة الاستبداد أصل كل بلاء في الامة. إن توزيع السلطة على أوسع ما يكون والحد الى أكثر ما يكون من سلطة الرئيس أو الملك لصالح مؤسسات للحكم مركزية وإقيليمية ومجتمعية مدنية هو الأوفى تعبيرا عن مقاصد الشريعة في أن يكون الحكم شؤورى بين المسلمين"وأمرهم- أي كل أمرهم- شورى بينهم". إن الملك بطبيعته كما يؤكد ابن خلدون يميل بطبيعته الى الانفراد فلا بد من مواجهة هذا النزوع المستحكم بسياسة توزيع للسلطة على أوسع نطاق.

والحقيقة التاريخية لتجربة الحكم الاسلامي رغم غلبة الاستبداد تشهد أن سلطة الحاكم الفرد كانت محدودة بسلطة الشريعة وبنفوذ العلماء وبسلطة المجتمع الاهلي، وبسلطة الأقاليم التي كانت تتمتع باستقلال ذاتي واسع، بما جعل علاقة المركز بالاقاليم أقرب الى نموذج الحكم الفدرالي. ولم تبلى الامة بنمط الدولة الشمولية التي تمتد أذرعها تخنق كل مبدرات المجتمع إلا مع دولة "الحداثة"الموروثة عن الاحتلال.

(د) مواصفات رئيس الدولة :

كان اهتمام فقهاء الإسلام بتحديد صفات امامهم بالغا فرسموا له في كثير من الاحيان صورة مثالية النموذجية ناصعة قد يندر توفرها ، صورة تجعله التجسيد الفعلي للمثل الاعلي للرسول والنجوم المحيطة به من الاصحاب عليهم السلام، مع ان اشتراط الكمال اواقع فقهاء السياسة الشرعية في مطبّات ، ربما كانت السبب في ابعاد السياسة الشرعية عن الممارسة الفعلية ودفنها في كتب الفق علما بان اشتراط الكمال انما يصادر مبدا الشوري من اساسه، وهو فرض (وشاورهم في الأمر) [1] إذا ما حاجة الكمال إلي المشاورة .

فماذا اشترطوا في الامام

(1) الإسلام : وهو شرط بديهي في دولة عقدية الإسلام عقديتها وانما قامت لانفاذ شرائعة وخدمة امنه ونشر رسالته ، وليس افتراض شرط عقائدي شرطا خاصا برئيس الدولة الاسلامية ،

([262]) أورد هذا المأثور: عبد السلام دواد العبادي، الملكية في الشريعة الإسملاية (عمان: م كتبة الأقصى، (د. ت)).

[1] القران الكريم سورة ال عمران الاية 159 والمرادي الخلافة بين النتظير والتطبيق ص 94

بل هو شرط في كل رئيس دولة ، سواء أنطقت الداساتير بذلك، أم جرى عليه العرف. ولا حديث لنا هنا عن دول الكتلة الشرقية الهالكة، ولا على ما نشأ محاكاة لها من الانظمة القومية والحداثوية حيث الحاكمية للحزب الواحد القائم على المعتقد الماركسي،وأمثاله، وحيث يحرم من لا يحمل تلك العقيدة لا من حق المشاركة في الحكم في أي مستوي من المستويات مهما سفلت ، ودعك من قممها ، بل حتى من حق الحياة وحقة في اسمه وحتى حقه في أن يدفن وفق معتقداته [2] كيف لا وتصور الماركسية للدولة انها جهاز للعنف ضد المخالفين وان ديكتانورية البروليتاريا هي الحزب الاكثر بطشا والاشد قسوة. ويفسر لينين معنى ديكتاتورية البروليتاريا فيقول (المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئا اخر غير السلطة التي لا تحدها قيود شرعية ولا تعترضها مبادي والتي تقوم مباشرة على النعف)[3]

قلت لا حديث لنا هنا عن الكتلة الشرقية الماركسية الهالكة وما نسج على منوالها، فالقهر الايديولوجي والمادي روحها وشريعتها التي لا تحدها حدود، فكيف يتصور للمخالف حق في المشاركة السياسية؟ ولاحديث لنا عما يمارسه الكيان الصهيوني أو النظام الهندي في كاشمير أو الروسي في الشيشان... من بطش ضد المسلمين، رغم ما انتسابها إلى النظم الديمقراطية، فالدم المسلم رفعت عنه كل حصانة بذريعة مقاومة الارهاب، حتى في أعرق الديمقراطيات الغربية، حيث لا يزال التمييز العنصري فيها ضد الاجانب ممارسة معتادة [4] وحيث تتناسل سلاسل القوانين المقيدة للحريات الى حد اطلاق أيدي رجال الامن يعتقلون "المشتبه" فيهم بدون مبرر واضح ودون حكم محكمة الى أجل غير مسمى، وسلب المتهم كل حق انساني بما في ذلك الامن من التعذيب.وما فضيحة محتشد خليج "غوانتانامو وبوغريب غير أمثلة لما يمكن أن يصل اليه التوحش البشري عنما ينفلت من القانون ويأمن العقاب.

وعلى الصعيد الدستوري والقانوني فان كثيرا من الدول لا تعترف لأحد بحق المشاركة السياسية كتكوين الاحزاب فضلا عن الترشح للمناصب العليا دون أن يكون معترفا بعقيدة الدولة القائمة: ففي

---

[2] ربما يمكن الرجوع إلي تقارير المنظمات العالمية لحقوق الإنسان للوقوف علي شئ من جرائم الحكم الماركسي في بلغاريا ضد المسلمين مثلا أو الحكم الصربي ، فضلا عن الملف الحقوقي لكل الانظمة الشوعية والانظمة الدينية البوذية والسيحية واليهودية والديقراطيات الغربية الاستعمارية ومحمياتها في بلاد العرب والمسلمين

[3] فلاديمير ابليتش، لينين ، المؤلفات الكاملة ج 1 ص 31

[4] ما يكاد يمر يوم على الممتحنين بالهجرة من اهل شمال افريقا في فرنسا (بلد الثورة بلد الحرية والاخوة والمساواة) دون أن تزهق روح احدهم وقصة الفتيات الثلاث المسلمات اللائي اعتبرن متحديات لعقيدة الدولة العلمانية لمجرد إقدامهن على ستر شعورهن، وما اقيمت حولهن من ضجية أفضت الى صدور قانون الفضيحة الذي صادر حقوقا طبيعية، مثل حق تعبير الانسان عن معتقداته، والحق في التعلم والحق في العمل لكسب العيش، ليس بالعيد.

كثير من الانظمة الجمهورية لا يسمح بقيام حزب يدعو إلي الملكية، بل إن من تبقى على قيد الحياة من أفراد الاسرة الملكية التي كانت حكمت فرنسا قبل الثورة ممنوعة حتي من التوظيف العمومي فضلا عن عن تولي المسؤلويات الساسية الرفيعة [2] بل إن العرف الامريكي يذهب في قمة الديمقراطيات الغربية إلي أن يكون الرئيس من فئة ذات مواصفات محددة تعرف باسم (W.A.S.P) وهي اختصار لمواصفات ابيض وانكلوسكسوني وبروتستانتي [3] وهي الفئة التي تتداول السلطة داخلها،عدا اشتثناءات قليلة، بما يشبه العصبية التي تحدث عنها ابن خلدون التي يحتاجها كل حكم ليستقر. ان انتقال الرئاسة الامريكية من حزب إلي حزب يقضي حسب العرف الامريكي بان يقدم حوالي الفين من الموظفين الكبار في الإدارة السابقة استقالتهم الى الرئيس الجديد حتي يتسني له اعادة بناء ادارته الجديدة باكبر قدر من التوافق والانسجام لان الحزب الجديد يتبني سياسة معينة ، ومن حقة أن يعيد بناء الإدارة بالشكل الذي يخدم تلك السياسة [4]. ثم ان المساواة لا تعني بحال التفريط في النظام العام للدولة. ولاشك أن مفهوم النظام العام يختلف من دولة إلي أخري حسب مكونات تلك الدولة .

المهم أن المحافظة على المكونات الاساسية لكل دولة مما يدخل في مفهوم نظامها العام، فما يسمح عادة بأي ممارسة فردية أو جماعية تمثل تهديدا حقيقا له، فليس مستغربا أن تشترط دساتير الدول ذات الصلة بالاسلام اسلامية رئيس الدولة، على اعتبار أن وجود غير مسلم في موقع الرئاسة العامة يمثل تهديدا مباشرا لهوية الدولة أي لنظامها العام. ولو امكننا أن نتصور في نظام جمهوري رئيسا لا يؤمن بالمبدا الجمهوري بل بالنظام الملكي، أو تصورنا في نظام اشتراكي رئيسا كافرا بالاشتراكية ، لادركنا بداهة اشتراط اسلامية رئيس الدولة. ومن الطبيعي أن لا يجد هذا الشرط قبولا لدي خصوم الإسلام من الملحدين واللائكيين، متجاهلين مقتضيات الاختلاف المذهبي بين الدول ومنها الاختلاف بين طبيعية السلام والمسيحية مثلا ، أو ممن هم رافضون جملة لمفهوم الدولة الاسلامية مصرين على فرض تصورهم الكنسي للدين على الإسلام، لا يفترون عن موالاة الجهد لتمسيحه وإخضاعه لنفس الجراحات التي أخضعت لها المسيحية حتى أقصيت من المجال العام، ليفسح المجال أمام نسبية القيم المطلقة، واعتبار سلطات الدولة التشريعية والقيمية، ولك أن تقول مصالح النخبة المهيمنة على الدولة، واندفاعات الغرائز، مطلقة. وكما أطلقت العنان لاندفاعات" التكاثر" عبر التشريع لأبشع صور نهب أرزاق الشعوب في الداخل والخارج أطلقت العنان لغرائز الاشباع الجنسي، فهدمت حصن الاسرة

---

[2] عبد العادي ابو طالب المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية (الدار البيضاء : دار الكتاب 1980)

[3] لم تخرج الرئاسية الامريكية عن هذا الوصف الا في حالات نادرة

[4] هويدي ، مواطنون لا ذميون موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين ص 154-155

وأباحت كل صور الفسوق، بما في ذلك ما سمي بالزواج المثلي- والعياذ بالله- حتى بين القساوسة، من حيث انعدام علاقتة بالدولة ولي هنا موضع مناقشتهم وتحريهم عقولهم من براثن التغريب والتلقينات التي مثلئوا بها حول الدولة الدينية.

إن الدولة الاسلامية ليست من نوع الدولة الدينية كالتي عرفت في التاريخ الاوروبي لان الامة في دولة الإسلام هي صاحبة السيادة الكاملة على الحكام وسياساتهم، هم عندها أجراء، فهي من هذا الوجة "دولة مدنية من كل وجه" كما سبق للشيخ محمد عبده وغيره تاكيده .

فضلا على ذلك فان مبدا المساواة، وان استبعد مبدا التمييز على أساس العرق واللون والمكانة الاقتصادية فانه لا يستبعد مبدا التصنيف والتفضيل على أساس المكانة كالعلم مثلا (هل يستوي الذين يعلمون الذين لا يعلمون) [1] أو المبدا الخلقي (هل يستوي الخبيث والطيب) وما إلي ذلك من الاوصاف

ولا شك أن الوصف الديني في دولة غالبية مواطنيها مسلمون واختارت الإسلام مرجعية عليا للدولة ، وصف اساسي يتعلق بالسيادة والنظام العام للدولة، بما يسمح بايراد استثناءات على قاعدة المساواة يفرق فيها بين المسلم وغير المسلم استيفاء لشروط معينة في وظائف معينة تقضيها طبيعة الدولة ونظامها العام. واشتراط الإسلام هنا هو من قبيل المواصفات والمؤهلات لبعض الوظائف في الدولة الاسلامية ، ينبغي أن لا يحمل ذلك باعتبارة انحيازا يقوم على التفرقة الطائفية، ذلك أن هناك فرقا بين التصنيف (Classification) وبين التمييز (discrimination)، التصنيف لا يتعارض مع المساواة ولكن التمييز يتعارض مع العدل [2] كيف لا يشترط اسلام رئيس من مهامه الاساسية اقامة الدين وتوجية سياسة الدولة في حدود الإسلام وتربية الامة على الإسلام والتقدم امامها في محاريب الصلاة ووعظها على المنابر ، والقيام فيها مقام التاسي الإسلامي .

ولقد حسم القران هذا الأمر فاشترط أن يكون ولي الأمر مسلما (واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم)[3] فذلك شرط الطاعة .

وان من قبيل العبث والتكليف بما لا يطاق ، أن يطلب من غير مسلم النهوض بامانة حراسة الدين وسياسة الدنيا وهي وظيفة رئيس الدولة. ونحن من اجل الوضوح النظري، نؤكد اسلامية رئيس

---

(1) القران الكريم (سورة الزمر الاية 9)

(2) فهمي هويدي ، مواطنون لا ذميون : موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين ص 155 وقد سبق إلى تجلية هذا المعنى عبد الكريم زيدان في كتابه احكام الذميين والمستامنين (بيروت 1976)

(3) القران الكريم سورة النساء الاية 59

الدولة، لان الحكم الاسلامي الذي نتحدث عنه هو على المستوي العملي انما يمكن أن يقوم في البلاد الإسلامية ، وهذه غالبيتها مسلمون [4]

ومع وضوح الدواعي القانونية والعملية اشتراط ليس فحسب اسلامية رئيس الدولة في حكم اسلامي بل أن يكون "قد كسب في إيمانه خيرا" من علم بالاسلام صحيح وعمل صالح، ومع ذلك فقد أسقطت هذا الشرط بعض الدساتير في دول اسلامية مراعاة لبعض الاعتبارات مثل الحرص الوحدة الوطنية في مجتمع متعدد الديانات ونكب بحروب أهلية طاحنة مثل السودان ففي الدستور الذي أعده واحد من أبرز اعلام الاجتهاد الاسلامي المعاصر الدكتور حسن الترابي لم يرد الوصف الاسلامي شرطا في ألية تولي رئاسة الدولة، على اعتبار أن منصب الرئاسة لم يعد كما كان سابقا نوعا من الولاية المطلقة، بل غدا مقيدا بدستور وقانون يقيدان السلطات ويوزعانها ويقيما بعضها رقيبا على بعض ويفرض شورية القرارات وصدورها عن مؤسسات يتخذ فيها القرار بعد التداول من طريق الاغلبية، بما لا يستبقي لعقيدة الرئيس تأثيرا كبيرا على القرارات، وهذا الوضع يشمل أيضا القاضي الذي كان يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بينما اليوم في عهد القضاء الجماعي بديلا عما كان من قضاء فردي ومع ما حصل من تقنين للشريعة حصرت عمل القاضي في تطبيق نصوص محددة وتنزيلها على الوقائع، لم يعد ضروريا في مؤهلات القاضي أن يكون مجتهدا ولا حتى مسلما أصلا ، حسبه أن يكتسب الخبرة القانونية(انظر وثيقة الدستور السوداني وكتاب حسن الترابي............) واعتمد الدكتور يوسف القرضاوي نفس المنطق في مناقشة أدلة المانعين للمرأة من تولي الرئاسة العامة، إذ أكد أن الرئاسة العامة لم تعد كما كانت في السابق ولاية مطلقة،بل هي أدنى الى أن تكون قيادة مؤسساتية جماعية، فضلا أننا لم نعد إزاء ولاية عامة لكل الامة الاسلامية وإنما إزاء ولايات خاصة محدودة ليست هي التي تحدث عنها الفقهاء واشترطوا لها شروطا مثل الاجتهاد المطلق(د.القرضاوي المرجع السابق)، غير أن تعدد الامارات دخل الامة الاسلامية لم يحولها الى دول قطرية بالمعنى الحديث بل كانت مقرة بالوحدة السياسية للامة ولو في أشكال مخففة يجعلها أجزاء من دولة فيدرالية.

وفي كل الاحوال فان النظر في جملة الأدلة يرجح رأي المشترطين لاسلامية رأس الدولة في حكم اسلامي بل أن يكون – كما ذكرنا- قد كسب في إيمانه خيرا: علما واستقامة.ويبقى للحالات الاستثنائية إمكان

---

[4] الملاحظ هنا أن معظم الدساتير العربية قد نص على اسلامية رئيس الدولة ومنها الدستور التونسي ، وهو تنصيص مضلل خاو من كل محتوى ما ظل معظم تلك الدساتيرغير متضمن لمواد تفرض الشريعة المصدر الرئيس لكل تشريع ولا اشتمل على مؤسسة دستورية تتولى مراقبة دستورية القوانين ويقوم بالاحتساب على رئيس الدولة ومدى التزامه في حياته العامة والخاصة بقانون الدولة ومعاير الاخلاق حتى يكون أسوة حسنة لشعبه ومضرب الامثال **لكل** ما يرضي الله وعباده

اللجوء للمعالجات الاستثنائية،كما هو الامر في السودان حيث لم يشترط الدستور السوداني الذي سنته حكومة الانقاذ ذات التوجه الاسلامي اسلامية رئيس الدولة رعاية لمصلحة الوحدة الوطنية ووقف الحرب الاهلية، رغم أن رئيس السودان كان دائما مسلما ولا يزال ،واستقر الامر حسب اتفاقية وقف الحرب الاهلية على إقرار اسلامية الرئيس الشمالي،فالمسلمون أغلبية، على أن يكون نائب الرئيس جنوبيا أي مسيحيا.

(2) العلم : ولم تكتف كتب السياسة الشرعية باشتراط الإسلام في الامام بل اشترطت أن يكون عالما بالاسلام ، محسنا في اسلامه

ولقد اختلف الفقهاء حول تعيين درجة هذه العلم، هل هي درجة الاجتهاد وهو ما اتجه اليه جمهور القدامي، وقبلوا استثناء درجة التقليد، على حين اتجه معظم المحدثين الى الاكتفاء بان يكون لدية المام باساسيات الدين واحكامه العامة وزادوا على ذلك انه يجب أن يكون مثقفا ثقافة عالية ملمّا باطراف من علوم عصره، ان لم يكن متخصصا في بعضها ، (وان يكون على علم بتاريخ الدول اخبارها والقوانين الدولية .)(1)

(3) **العدالة** : ولا يكفي مجرد العلم بالاسلام ايا كانت درجته بل لابد من التخلق باخلاقة والالتزام به وتلك هي صف العدالة ولقد عرض البغدادي الرجل العدل بانه (من عرف اداء فرائضة ولزوم ما امر به وتوقي ما نه ي عنه وتجنب الفواحش المسقطة وتجري الحق والواجب في افعالة والتوقي في لفظة مما ثلم الدين والمروءة)(2)

ويلخص محمد اسد الشروط الثلاثة المتقدمة في هذه العبارة (أن يكون مسلما تقيا عملا بتوجيهات القران) (إن اكرمكم عند الله اتقاكم)3 معتزا بالاسلام وحضارته

(4) **أن يكون بالغا عاقلا راشدا** : فلا تصح امامة الصبي ولا المجنون لانهما غير مكلفين ، لقوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتي يستيقظ وعن الصبي حتي يبلغ وعن المبتلي حتي يعقل) فالصبي لا تصح منه البيعة فضلا عن أن يكون اماما ، وكذا المجنون

ولا يكفي في الامامة العظمي شرط البلوغ ، فان هذا المنصب الخطير يقتضي علما وتجربة ومعاناة لاحوال الناس وتاريخ الامم، وتمرّسا في الإدارة والتنظيم وحصول قدر كاف من التفاعل بين

---

(1) عبد القادر عودة الإسلام واوضاعنا السياسية (القاهرة : دار الكتاب العربي 1951) ص 111

(2)الكفاية : ص 80 نقلا عن المرادي الخلافة بين التنظير والتطبيق.ص87

3-الحجرات12

-4- رواه....

القائد والامة وابتلاء له في اليسر والعسر ، واستعانة فوق ذلك كله وقبله بالله . وهي صفات لا يدرك جلها في فترة الصبا والمراهقة القصيرة ، ولذلك قد اصاب من قاس شرط الرشد في الامام على الاطمئنان إلي رشد الموصى عليه(فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم)5النساء.ومعلوم ان شرط الرشد لا يدرك بمجرد البلوغ ولا ينبتان بصيلات شعر اللحية والشارب ، أو غير ذلك، وانما يكتسب بالدربة والممارسة وعلك الايام وكثرة التجارب. ولن يتحقق ذلك الا في سنوات متاخرة. وبناء على ذلك فبامكاننا أن نضيف إلي شرط البلوغ الرشد الذي لن يتحقق قبل سن الاربعين سنة هجرية وذلك لان الله سبحانه وتعالي لم ينزل رسالته على سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم الا في هذا السن. ولعل احدا لا ينبغي أن يضطلع بخلافة محمد عليه السلام الا بعد أن يبلغ من العمر كحد ادني ما بلغه محمد صلي الله عندما انزلت عليه الرسالة .

إن سن الاربعين تعد سن نضج الشخصية واستقرارها، فضلا عن كونها فترة كافية لاختيار سيرة ذلك المرشح وشخصيته، فاذا نجح في المرور سالما من ابتلاءات الشباب وتقلباته وعرفته المساجد وساحات النضال الشعبي وتفاعل مع الجماهير ، حري أن يؤثق به .

عن ابن عباس قال : (سمعت النبي يتخوف على امته ست خصال:ذكر منها "امرة الصبيان".رواه...

(5) **الكفاءة** : قال ابن خلدون : واما الكفاية فهو أن يكون جريئا على اقامة الحدود واقتحام الحروب بصيرا بها كفيلا لحمل الناس عليها عارفا العصبية واحوال الدهاء قويا على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل اليه من الدين وجهاد العدو واقامة الاحكام وتدبير المصالح ، وهي عند الماوردي : الراي المفضي إلي سياسة الرعية وتدبير المصالح والشجاعة والنجدة المؤدية إلي حماية البيضة وجهاد العدو. ولعل المقصود بالكفاية ليس القدرة على قيادة الحروب فان تلك كفاية خاصة لها اصحابها مثل سائر الكفايات الفنية ، وانما المقصود القدرة على قيادة الناس وتوجيههم [1] وقوة الشخصية حتى لا يكون العوبة بيد غيره [2]. ويلحق بشرط الكفاية القدرة البدنية على النهوض بامانة الامامة. وأهل الاختصاص يمكنهم تقدير المدى المخل بالقدرة البدنية.

- **مسألة القرشية** : ذهب جمهور الفقهاء قديما الى اشتراط القرشية في الامام مستندين الى احاديث تؤكد هذا المعنى: أن الائمة من قريش،ما اطاعوا الله،فحكموا فعدلوا ووعدوا فوفوا واسترحموا

---

[1] عبد القادرعودة" الإسلام واوضاعنا السياسة: ص 122

[2] المراد ي "الخلافة بين التنظير والتطبيق" ص 96

فرحموا [1] فان سقطت تلك الصفات زالت عنهم الخلافة. وبعضها بصيغة الأمر "استقيموا لقريش ما استقاموا لكم"(2) و"قدّموا قريشا ولا تتقدموها"(3) وهما يثبتان – إن صحّا رواية ودراية- مايجب للامة في حق قريش ما دامت مستقيمة على امر الله. ولقد طعن البعض في هذه الاحاديث بالضعف بسبب مصادمتها اصلا من اصول الشريعة: المساواة بين المؤمنين ومنع التفاضل بالانساب والقبائل، بينما تمسك بها الجمهور، وأوّلها فريق ثالث.4

ولعل خير من جلىّ هذه القضية المعمّاة وجعلها متساوقة مع كليات الشريعة التي دعت إلي المساواة بين الناس واسقاط كل معاني التفاضل القائمة على العرق واللون والقبيلة والقوم والثروة والشهرة، حتى لا يبقى في ميزان الاسلام غير ما كسب الانسان من فكر سديد وعمل صالح ، من إيمان واستقامة مقياسا للتفاضل بين البشر، خير من اسقط الظلال التي احاطت بهذه الاحاديث دون أن يسارع الى تضعيف بغير ضعف هو العلامة عبد الرحمن ابن خلدون، فقد رآى أن إمامة قريش بامر ديني يجعل قريشا طينة خاصة متميزة، وانما الأمر يتعلق بمصالح سياسية تهمّ وحدة الجماعة الاسلامية واستقرار نظام الخلافة فيها وهو امر يقضي من الامام أن يكون مستندا الى أقوى تكتل شعبي (عصبية).

وفي زمن كانت القبيلة تمثل التركيب الاجتماعي الاساسي ،كان من الطبيعي أن لا يستقر الحكم ما لم يكن مستندا إلي القبيلة الاقوي التي لا تنازع زعامتها. والثابت خلال مرحلة طويلة من تاريخ العرب قبل الاسلام وخلاله أن احدا من العرب لم ينازع قريشا زعامة العرب، مهما ظلت قوية ناهضة بشرائط القيادة. ولا عجب أن اقتضت حكمة الله أن تكون النبوة فيهم. ولقد كان هذا المعنى واضحا في خطاب ابي بكر يوم السقيفة في مجلس شوري الصحابة وهم يتداولون الراي في خلافة النبي عليه السلام: لمن تكون؟ فذكر ابوبكر الصديق:" أن العرب لا تدين الا لهذا الحي من قريش"5، ولم يستند لاحاديث الامامة في قريش، بل أخرجها من الاطار الديني الى الاطار السياسي الاجتماعي. ولقد ظلت الامامة في قريش قبل أن تضعف عن لنهوض بمقتضيات القيادة، إذ انحرفت عن نهج الإسلام فأترفت وفت الفساد في عضدها، فضعفت وخرج منها الحكم إلى امم أخري مثل الترك والبربر والفرس...، هي اقوى منها عصبية وشوكة. واذن فاحاديث الامامة في قريش تكشف عن سنة اجتماعية يجب احترامها ، هي ضرورة قيام الدول على ما في العصبية من قوة التغلب ، وما يمكن

1-رواه البخاري

2-رواه...

3-رواه..

4- ابن خلدون.المقدمة

5- سيرة ابن هشام

ترجمته بمصطلحات عصرنا ، على اقوى التكتلات في المجتمع مثل التكتلات الحزبية والجهوية،فاذا قام الأمر على غير ذلك مثلما هو الشان في ايامنا عندما لا يستند حاكم إلي حزب قوي وانما الى اقلية أو أقليات كتآلف بين جملة الاحزاب الضعيفة قد يكون حزبه اضعفها، فليس بعيدا أن يسارع إلى الحكم الوهن والتقلب والضعف ويشتد لجوؤه الى وسائل القمع أساسا لاستقرار حكمه.إن الحكم قوي ما استند إلي عصبية قوية. ولاشك أن نوع العصبيات تختلف من مجتمع إلي اخر بحسب نوع تركيبتها، المهم حصول المقصد الشرعي وهو استقرار الحكم وقوته، لا بالبطش والارهاب وانما بتمثيله لأوسع القطاعات الاساسية في المجتمع. المقصود اذن أن تكون تمثيلية الحكم قوية حتي يتم التوازن بين مقتضيات الشوري" الحرية" ومقتضيات النظام.

ولا شك أن من افضل الوسائل للكشف عن تلك التمثيلية وسيلة الانتخاب ، فاشتراط القرشية مسالة سياسة وليست قضية دينية مؤبدة، ذلك أن استناد الحكم إلي تكتل شعبي قوي يحد من نزوعات التشقق والتفتت ويقتصد في استعمال القوة ويوفر المنعة والاستقرار للامة،ويحقق الاجماع الضروري .

الخلاصة :أن الرئيس في دولة اسلامية، الاصل أن يكون مسلما- إلا في حالات استثنائية-بل أكثر من ذلك ينبغي أن يعرف عنه صحة الاعتقاد والتصور والاستقامة والغيرة على الدين وحب العلم والعلماء والحرص على اداء الفرائض واجتناب المحرمات والامانة وحسن الخلق متمتعا بقوة الشخصية والقدرة الجسمية ، مما يؤهله لخدمة الامة وقيادتها بكافاءة وان يكون قد بلغ سن النضج والاستقرار (40سنه) فخبر الحياة والناس وخبروه ،وحقق قدرا مرضيا من التفاعل مع هموم الناس وشهد له اهل الحل والعقد (ممثلو الامة) بالدين والكفاءة، فكان اكفأهم في إدارة شؤون الناس. وحبذا لو جمع إلي ذلك شفافية في الروح ونورانية في الفكر تؤهلانه لكفاءة النهوض بمهمة الشيخ المربي والمصلح الرائد[1] وان يكون حائزا اجماع الامة أو اغلبيتها .

(هـ) هل من طرق أخري للوصول إلي الرئاسة العامة ؟ قد تقدم أن الامام نائب عن الامة في انفاذ الشريعة وصيانة الوحدة ونشر الرسالة ، يعاونه في ذلك اهل الحل والعقد ثم سائر افراد الامة ، وأن طريق هذه النيابة هي البيعة الخاصة (بيعة اهل الحل والعقد) والبيعة العامة يشترك فيها جميع مواطني الدولة الاسلامية ممن هم داخل اقليم الدولة [2] في حال تعدد الدول الاسلامية، وهي

---

[1] يقول العلامة المغربي الشيخ عبد السلام ياسين (اميرنا هو رجل التوفيق النوراني ،) انظر ياسين ، الاسلام غدا ص 908

[2] عبد الهادي ابو طالب. المرجع السابق ص 232

الحالة الاستثنائية،من الوجهة النظرية، وذلك تعبيرا عن أن الامة هي الموجبة لعقد الامامة. فهل هناك طرق أخرى لعقد الامامة غير هذا الطريق؟ .

ولاية العهد : ذهب كثير من الفقهاء الى أن رئاسة الدولة تثبت باستخلاف الرئيس القائم لاحد بعده، قريبا منه نسبا أو بعيدا. ذهب الى ذلك المالكية والشافعية والحنابلة وقوم من المعتزلة والمرجئة والخوراج ، حتى نقل بعضهم اجماع المسلمين عليه [1]، بل ذهب ابن حزم الى أن هذا الطريق في عقد الامامة اصح الطرق وافضلها ، سواء أفعل ذلك في صحته أم في مرضه أم عند موته ، كما فعل ابوبكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، وهذا الوجه هو الذي اختاره" لما فيه من اتصال الامامة وانتظام امر الإسلام واهله ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره بقاء الامة في فوضى" [2] .واذا حصل واستخلف الامام على الامة احدا بعده وجب عليها انفاذه كما فعل ابوبكر بالعهد الى عمر، واجمعت الصحابة على تنفيذ ذلك العهد ولقد استندوا في صحة الاستخلاف إلي وقائع تاريخية والى ما حصل من اجماع على ذلك وعلى المصلحة [3]

(2) مناقشة حول طبيعة الحكم الإسلامي: يشعر المرء بنوع من القرف من استمرار هذا العفن قائما في تراثنا الديني وفكرنا السياسي،إذ يضع يده مباشرة على هذه الالغام التي قوضت حضارة الإسلام واسلمتنا إلي الانحطاط. إنه من غير ثورة شاملة تطيح بهذ السموم التي لا تزال تجري في دماء الامة وتشلّ طاقاتها عن الانطلاق وتجهض انتفاضاتها وتحبط احلام نهضتها ، فلا امل في انطلاقة متينة قوية قاصدة قمينة بانتاج الحضارة من جديد في امتنا . اذ لا يزال يضيع شطر كبير من جهودنا ، لا في مقاومة الغزو الفكري ونشر الإسلام وبناء مؤسسات النهضة ، بل في اجترار الانحطاط واعادة انتاجه، وفي افضل الاحوال في مقاومته بمنطقه نفسه .

إن اقلامنا لا تزال منغمسة في المداد المسموم، ومع ذلك نطمع في أن نكتب بها تاريخا جديدا للإسلام، و لا يزال قسم من الامة يتحدث عن العصمة وإجهاد نفسه في التنظير لها، بينما شطر آخر لا يزال يجتر في غير خجل حديثا عن قيادة لا تستشير إلا لمجرد الاستئناس،إذ الشورى بحسب فهمه السقيم معلمة وليست ملزمة!.وآخرون يرددون في غير حياء أن رئيس الدولة هو الدولة(كما ورد عند الشيخ النبهاني في دستور حزب التحرير) ، وكأن ما استند اليه كل ذلك شئ مذكور يستحق مجرد الالتفات اليه، فضلا عن الوقوف لمناقشته وكانه امر جاد، ولكن ماذا نفعل وصواعق

---

[1] ابو حبيب دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص 245

[2] ابن حزم الفصل في الملل والاهواء والنحل ج 4 ص 169

الاجماع تهبط كالمصائب على رؤوسنا: أن المسلمين اجمعوا على صحة الاستخلاف أو التوريث أو الامام الوصي أي اجمعوا على مصادرة حرياتنا وحقوقنا في أن نختار الخادم الذي نوظفه في خدمتنا والاجير الذي يعمل لنا تحت رقابتنا وبشروطنا ونصرفه متى شئنا؟ ماذا نفعل ونحن لا نزال نقرا ايات واحاديث الشوري من جهة ومع ذلك نلقي سمعا لهذه الاجماعات الساقطة من جهة أخري ، دون أن نتقطن اننا قد دخلنا حجر الضب الذي دخله من سبقنا من اهل الديانات البائدة فحق علينا وصفهم (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) [2] فويل لتاريخ الازدهار من ليالي الانحطاط ، هل نحن اهل لوراثة الخلافة الراشدة ونحن نلقي عليها بمزايل انحطاطنا ونقرا صفحاتها الناصعة وعلى اعيننا نظارات ملطخة بجهالات القرون ؟ لقد انطقنا ذلك العهد الزاهر بما يا باه عليه فقهه النير في الدين وعقله المستقيم في السياسة، فما كسبنا في إيماننا خيرا نضيفه ولا أفدنا من حكمة الامم قبسا ننير به دروبنا .

- تقوّل أدعياء التشيع لآل البيت على رسول الله صلي الله عليه وسلم فجعلوا نظامه الشوري كسروية وراثية يتسلّمها الاحفاد عن الاجداد كما يستلمون المواريث ،حاشى اهل اطهر بيت أن ينسب اليهم دنس النظام الوراثي.إنه النظام الوراثي مهما اختلفت العناوين.
- وتقوّل ادعياء التسنن على نبيهم صاحب جوامع الكلم، فخلطوا بين مقاماته وبالخصوص مقام النبوة والتبليغ وهو مقام الثبات والخلود، وبين مقام القيادة والسياسة المرتبط ضرورة بالاحوال المتبدلة ، فحملوا هذه على ذاك، كما فعلوا مع أحاديث حصر الخلافة في قريش التي لا يمكن في دين خالد رفع لواء تحرير البشر من كل ضروب الحيف والتمييز، إلا أن تحمل على الصنف الثاني من مقاماته عليه السلام مقام الرئاسة والسياسة المتحول بطبيعته.وهل لنبي البيان أن يعجز أو يخشي أن يقولها صريحة أو ينتظر ساعة الغرغرة ليقدم وصيته للامة في من يخلفه؟ أما كان أولى أن يضمّن تلك الوصايا في بيانه التوديعي للامة في حجة وداعه: أن ابا بكر خليفتي عليكم أو هو علي وسلالته؟.

وهل لو خطر مثل هذا الاحتجاج الذميم على بال احد من اهل الشوري يوم السقيفة ، هل كان يتردد في القائه والجدل محتدم حول الاجدر بخلافة النبي هل هو العجز ام الخوف ؟ لقد كان الأمر يسير الحسم لو كانت هذه حجة أو شبه حجة. واذا كان الصديق قد تلقى الامانة بعد ترشيح عمر وابي عبيدة له في مجلس الشوري في السقيفة ، وبعد أن قبل هذا الترشيح اثر مناقشة حامية عميقة ، وبعد بيعة عامة في المسجد هل يتصور انه قد غدا صاحب حق ابدي فيها يعهد

---

[2] القران الكريم سورة (الجمع) الاية 5

بها لمن يشاء حتى يظن أن ترشيحه عمرا هو من قبيل الاستخلاف الملزم ، كما يوصي الإنسان باملاكه الخاصة الى من يشاء وحتى هذا مقيّد في الشرع بقيود؟

لماذا كانت هنالك بيعة عامة لعمر في المسجد ؟ هل كان المسلمون يضيعون اوقاتهم في شكليات ام كانوا واعين بانهم يبرمون عقودا ويؤدن واجبات ومسؤوليات ؟ هل كان عمر يشعر انه مسوؤل بعد الله امام من استخلفه كما هو مقتضي ذلك ام كان يشعر انه مسوؤل امام الامة لانها التي حملتة المسؤولية، وانه امامها مدعو أن يقدم الحساب ، ويتلقي اللوم والتهديد حتي بالسيف إذا هو جار .

والشان ذاته في بقية الخلفاء. ومنهم عمر الذي لم يعهد إلى واحد وانما إلي ستة ليس منهم قريب من اقاربه. وهؤلاء فوضوا إلى ابن عوف ليرشح احدهم. فهل كان ابن عوف يشعر بان الأمر انتهى اليه شخصيا يضعه حيث شاء ، حتى في اولاده واشفائه؟ ام كان يشعر بانه يحمل امانة المسلمين وان عليه أن يستمع اليهم رجالا ونساء لمعرفة مرشحهم ؟ وفي الاخير وعندما تبين اتجاه الراي العام وميلة صوب عثمان ، طرحه في المسجد للبيعة العامة اثر استجواب لهما صريح (عثمان وعلى) أمام الناس يشبه الاستجوابات المتلفزة للمرشحين للرئاسة لمعرفة السياسة العامة لكل مرشح. هل كان كل ذلك محض اجراءات شكلية ام هي قواعد دستورية سنها الاباء بفقه ديني مستنير فتتكب عنها الاحفاد لانهم لم يكونوا في مستواها وقد اشربوا رحيق الاكاسرة والاباطرة وبقايا العصبية القبلية النتنة ، فاعشى ابصارهم ظلام القرون فما راوا في دينهم وميراثهم غير النظام الوراثي السائد ؟ وكم راود الثوار عليا (رضي الله عنه) على تسليمه الخلافة فكان جوابه قطعيا (أن مثلي لا يبايع الا في المسجد) فكيف جاز للاحفاد أن يبتدعوا من هذا التراث الشوري النير فكرة العصمة والاستخلاف والعهد للابناء والاقارب والصبية والمجانين ؟ انها غلبة روح العصر. ولكل عصر روحه العامة. ولقد كان الإسلام قفزة هائلة واندفاعة عملاقة تخطّت العصور وتحررت من اسر المالوف وقفزت الى المستقبل ترسم طريقه للبشرية.طريق الشورى والديمقراطية. ولكن ما أن برد وهج الروح وضعفت قوة الدفع حتى عاد التاريخ في مسالة الحكم إلي سياقه العام مكرّسا، مع شي من التعديلات ، الروح الامبراطورية والنظام الوراثي السائدين في العالم متفاعلين مع مواريث القبيلة ومع شيء مما جاء به الدين الجديد. وجاء العلماء ليسبغوا على روح عصرهم الشرعية الدينية فكانت العصمة والوراثة والاستخلاف،مما لم يبق من تراث الخلافة الراشدة، الا رسمها بعد أن تحولت إلي ملك عضوض حسب اصطلاح ابن خلدون وذلك لايعني بحال أن الشريعة

قد انحسرت جملة عن نظام الدولة والمجتمع ،كلا، وانما احتوت روح العصر وطمست بعدا اساسيا من ابعادها هو نقل السلطة من السماء إلى الارض ومن النخبة إلي الجماهير، مستشرفة عصرا جديدا .

وما ينبغي أن نغفل عن الاثر السلبي للزلزال الذي احدثته الفتن الداخلية في باكورة تجربة الخلافة الراشدة الرائدة ، فلقد كان للحروب الداخلية التي سرعان ما حولت الخلافة إلي ملك عضوض وقع الزلزال في نفوس المسلمين ، فضعفت وحتى انتكست الانطلاقة التحررية التجديدية للفكر الإسلامي ودبت حتى سادت روح المحافظة والخوف من التجديد وسد الذرائع لدي جمهرة علماء المسلمين. ولم تجد في ذلك المحاولات المتكررة لافذاذ الرجال كالغزالي وابن تيمية وابن رشد وابن خلدون وابن حزم ، بل لم يسلم هؤلاء من تاثير الروح السائدة في عصورهم ، بل كثيرا ما احتوت تلك الروح واستوعبت واجهضت القسم الاكبر من محاولاتهم التجديدية ، والا كيف نصدّق أن مثل الاراء المتقدمة حول الاستخلاف تصدر عن فقيه ثائر مثل ابن حزم ؟ هل غاب عنه وهو رجل التوثيق التاريخي بداية قصة أو نكبة الاستخلاف مع الوالي المنشق معاوية بن ابي سفيان وقد غلبت عليه غفر الله له ، شهوة الملك ومواريث عصبيته القبلية ، فلم يكتف بان انتزع الأمر من اهله عنوة وكيدا، بل مضى لا يلوي على شئ حتى صمم على توريثه- كما بورث المتاع- لابنه الفاسق وعشيرته ، فجمع في قصة مشهورة ثلة من المرشحين للخلافة.فقام خطيبه معلنا:الخليفة هذا،مشيرا الى معاوية، وخليفته ذا مشيرا الى يزيد، فمن أبى ذلك فليس له غير هذا مشيرا إلى سيفه، فقال له معاوية ، اجلس، فأنت خطيب القوم). ومنذئذ بدا مسلسل الشر والفساد ، [1] مؤبّدا الدكتاتورية وحكم الفرد على اختلاف في الصورة:الوصية والعصمة وولاية العهد، حتى أسلمنا ذلك للانحطاط فالاستعمار، فدكتاتورية الحداثيين المزيفين.وأساس كل ذلك واحد:إقصاء الامة عن حقها في الحكم والثروة والثقافة، وتبديد طاقاتها في جدل عقيم حول الخلافة والاستخلاف والعصمة والوصية2

وهذا التقويم لا يعني أن تاريخ الخلافة يساوي تاريخ الاستبداد ، فقد عرف تاريخيا خليطا من الاستبداد والشورى. ولا يعني أن الانحراف السياسي قد اعدم بالكلية الصفة الاسلامية للدول التي عرفا تاريخ حضارة الاسلام ، فقد استمرت على نحو أو آخر قيم الاسلام وشرائع وثقافته فاعلة وبالخصوص في مستوى سلوك لافراد ومؤسسات المجتمع الاهلي ذات الاثر والامتداد الواسعين،وذلك من خلال التسليم العام للوحي بالمشروعية العليا افي الثقافة والتشريع، ولكن دون المستوي النموذجي بكثير وبالخصوص مع ما خالط المرد الاسلامي من أوشاب ضببت الرؤية وبلغت حد قلب المفاهيم راسا على

---

[1] انظر عبد الله فهد النفيسي ، عندما يحكم الإسلام (تونس البعرفة 1981

عقب. ولا يلغي ما حصل من تعطيل للشوري اساسا لنباء الدولة وإدارتها، لا قمية المد الفكري الهائل الذي عرفته الامةوبالخصوص خلال الخمسة قرون الأولى، ولا دور المجتمع السياسي والمدني الذي ظل على نحوأو آخر فاعلا متحركا يموج بالثورات، إذ قد نجح الفقهاء- رغم تسليمهم بشرعية الامر للانظمة القائمة- في استبقاء النموذج النبوي الراشدي للحكم مثلا حيا جذابا لما ينبغي أن يكون عليه الحكم والحاكم.كما كانت سلطة الحكام محددة بالشريعة اذ كان العلماء هم سلطة التشريع من خلال اختصاصهم بتفسير نصوص الوحي ومنع الحاكم من الاستيلاء على الاسلام، بما اختلفت معه التجربةالاسلامية للحكم عن مثيلتها في أمم أخرى شأن اروبا في القرون الوسيطة.كما كانت السطلة القضائية في ايدي العلماء في استقلال يكاد يكون كاملا – عدا ما تعلق بتنازع السلطة- باعتباره المجال الخاص بصاحب السلطة يتعامل معه بما يراه مناسبا.لقد كان المجتمع قويا بمؤسساته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتشريعية والقضائية ، وكان يتمتع باستقلال كبير عن السلطة ، وهو ما عملت دولة الحداثة وريثة دولة الاحتلال على تقويضه سبيلا لاحكام السيطرة على المجتمع وإخضاع للمركز الغربي نيابة عنه وانهاكه ومنع ثمرده، فكانت مصادرة مؤسسة الاوقاف والمعاهد الدينية والقضاء الشرعي...

النتيجة من كل ذلك:أنه لا شرعية في نظام اسلامي جدير بهذا الوصف غير تلك التي تتأسس على نظام واضح وصارم من الشورى قائم على مبايعة صحيحة تعبر عن ارادة الامة، شعب الدولة، وذلك عبر انتخابات تتوفر على كل شرائط الصدق.لاشرعية في نظام اسلامي تستمد من مجرد وراثة أو من استخلاف أو من انقلاب أو من أي صورة من صور التسلط السافر أو الخفي عبر تزييف الانتخابات أو الاستقواء بقوى خارجية أو ادعاء وصاية الهية على الامة أو عصمة أو بالاستناد الى شرعية تاريخية..الخ. لا ثيوقراطية في الاسلام بل حكم مدني من كل وجه، الامة، شعب الدولة مصدر كل سلطاته،وطريقه الوحيد البيعة العامة، التي لا تغني عنها البيعة الخاصة، إذ هي مجرد ترشيح . وإن ما حدث من اسخلاف في عهد الراشدين لم يكن شيئا غير كونه طريقا من طرق التشريح لاهل الحل والعقد(مجلس الشوري) وللامة أن تقبل ذلك الترشيح أو تزاحمه بترشيح اخر أو تلقي به عرض الحائط[1]. تلك هي صورة الدولة الاسلامية المثالية، دولة الخلافة، دولة الشريعة، دولة النص والشورى، دولة الامة الواحدة.ولكن يمكن تصور أشكال من الشرعيات الناقصة في حالات استثنائية، كأن تفرض التجزئة على الامة فتقوم في إطار التسليم بالمشروعية العليا للشريعة، دول قطرية ، أو تقوم في إطارها دولة للامة تذب

[1] محمد عمارة اسلامية الدولة ومدنيتها الجهاد الإسلامي ، العدد56 تموز يوليو 1987

عن حماها ولو مع ضروب من المظالم والتقصير الشوري. وكان ذلك هو الامر الواقع خلال مرحلة ما بعد الرشدين حتى سقوط آخر شكل من الخلافة1924 .[3]

(3) **ما طبيعية عقد الخلافة** ؟ ذهب العدد الكبير من فقهاء السياسة الشرعية الى أن عقد الخلافة أو رئاسة الدول هو عقد نيابة أو وكالة عن الامة صاحبة الرئاسة العامة ومصدر كل سلطات الحاكم، فكل ما يتمتع به الرئيس من صلاحيات هو مستمد من الوجة الستورية من الامة، ذلك أن فروض الكفاية، ومنها الامامة، وهي فروض اجتماعية لابد أن يقوم بها بعض الامة والا اثم الجميع. ولأن الله يعلم أن ليس كل واحد من عباده مؤهلا لاداء هذا الفرض، فقد أوجب على الامة أن توكل الى بعضها القيام نيابة عنها بواجبات الامامة وذلك هو ما يعرف بالتمثيل أو التوكيل[2]. واذا كانت السيادة الاصلية في الدولة الاسلامية انما هي لارادة الله جل جلاله، ممثلة في شريعته فان سلطة المجتمع الإسلامي هي سلطة بالوكالة أو النيابة عن الله. فالله هو الذي خول الامة سيادة وسلطانا في اطار شريعته واستخلفها في الارض، فهي تملك في اطار تلك السيادة ، أن تكل الى واحد منها امر اداء الامانة التي اناطها الله بعهدتها ما يتعذر عليها اداؤه مجتمعة ، فيكون سلطانه محدودا بحدود الشرع وارادة الامة، بالنص والشورى، فتكون حكومة الله وحكومة الناس (بحبل من الله وحبل من الله)/111آل عمران/ ويكون حكمه مشروطا في شرعية قيامه واستمراره بموافقة الشعب على برامج حكمه والاسلوب الذي يدير به الأمر العام.إذ البيعة في المحصلة ليست سوى عقد وكالة. انها تعني أن الامام قد اصبح وكيلا للامة، للشعب، في انفاذ شريعة الله وفق ما يقره أهل الشورى،أهل الحل والعقد.

لقد حمّل القران الكريم الامة مسؤولية انفاذ شريعته والخلافة عنه، كما بدا ذلك جليا في توجيه الخطاب الى المؤمنين(يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط)[4] (ولتكن منكم امة يدعون إلي الخير ويامرون بالمعروف وينبهون عن المنكر) [5] وغير ذلك كثير مما له دلالة واضحة على أن الامة هي التي تتحمل مسؤولية اقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة، فتكون اذن صاحبة السيادة العليا[6]لقاء ما تحمله من المسؤولية الكبرى، ويكون لها حق اختيار الرئيس الاعلى للدولة وحق الاشراف

---

[3] إن الصورة المثالية أو الكاملة للدولة الاسلامية دولة الشريعة والشوري والوحدة لم تعمر طويلا وحلت محلها الخلافة الناقصة التي مع نقصها ذبت عن حياض الامة ووحدتها ودينها وجاهدت ضد اعدائها فتركزت خطة الدول الاستعمارية على اسقاطها ، فاستغلوا هزيمة حكام تركيا في الحرب العالمية الأولي ليفرضوا علبها التخلي عن الشريعة واقامة حكم علناني وذلك في معاهدة لوزان

[4] المصدر نفسه سورة النساء الاية 135

[5] المصدر نفسه سورة ال عمران الاية 104

[6] في اطار الشريعة كما سبق

عليه وعلى سائر مؤسسات الحكم[7]. ويكيّف علماء الشريعة الاسلامية ببعة الخليفة على أساس فكرة التعاقد ويعتبرونها هي عقد الوكالة نفسه، فكما لايسوغ لاحد أن يجري وظيفة الوكالة من تلقاء نفسه من غير تفويض من المالك، لايسوغ كذلك لاحد أيّا كان أن يقوم بوظائف الخلافة راسا، دون تفويض واضح الامة له .

الخلافة حسب علماء الشريعة عقد يتم عن اختيار وقبول بين الامة والخليفة تترتب عنه التزامات وحقوق تفرض على الخليفة السير في حكمه وسياسته على مقتضي كتاب الله وسنة رسوله وإقامة العدل بين الناس ودفع الظلم عنهم وحراسة الدين واقامة شعائره وحدوده والدفاع عن دار الإسلام ، وكل ذلك بمشورة الامة العامة والخاصة عبر مختلف مؤسساتهاالاعلامية والسياسية. ويترتب عن ذلك استحقاق الخليفة للسمع والطاعة والاخلاص وبذل الجميع الجهد وبذل العون للخليفة على النهوض باعباء الحكم .

(ولما كانت الخلافة نوعا من الوكالة فتجري عليها احكام الوكالة. من هذه الاحكام انها لا تورث، ومنها أنه إذا خلع الخليفة أو توفي فلا ينعزل من ولّاهم من الامراء والوزراء لان تصرفات الوكيل تنصرف مباشرة الى الاصل هو جموع امة المسلمين والولاة والوزراء ليسوا وكلاء الخليفة ولكنهم وكلاء الامة)[8]

وهكذا فالسلطة بعد النبي صلي الله عليه وسلم - الذي لم يكن له من الصفة الدنيوية السياسية الا ما لكل حاكم مسلم- سلطة مدنية بحتة لانها نيابة عن الامة ولا مجال فيها لاي معنى من معاني الثيرقراطية [9]، حيث يتلقي الحاكم التفويض من الله جل جلاله وينتصب في الناس أو على الناس وصيا يترجم لهم بسلوكه وامره ونهيه ارادة الله، وهو مالم يذهب اليه أحد من المسلمين عدا طائفة منهم[10] ، وكلمات متناثرة هي من قبيل الادبيات والمجازات أو الجهالات التي صدرت عن بعض الملوك من مثل قول الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور:(إن هذا المال لله استخلفني عليه، فان شاء اطلقني وان شاء امسكني)!. ولقد كانت ثورة الصحابي الجليل ابي ذر الغفاري على سابقة مشابهة صدرت عن جد للمنصور هو معاوية بن ابي سفيان إذ قال: (إن هذا المال مال الله) فاحتج عليه الصحابي الجليل بشدة واجبره على أن يقول بان "هذا المال مال المسمين". ولم يكن ابو ذر يحتج على ما في الكلمة من حق (لان المال فعلا مال الله) وانما كان يحتج على الباطل الذي اريد

---

[7] موسي نظام الحكم في الإسلام ص 78

-8

9)

10)

بها، أي انه ليس مال الشعب انما مال الحاكم، بينما الحق انه مال الله استخلف عليه الامة، والحاكم ليس الا وكيلا عليه في انفاقه، فإن سفه فيه واثرى وأترف،كان عليها شرعا أن تضرب على يده وتنتزعه منه كما امر الله بذلك.قال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله قياما)[1] وقال:(ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلي الحكام).البقرة187

ومثال على المجازات الثيوقراطية في الفكر الإسلامي غير الشيعي ما قراته في" الفروق" للقرافي من أن الحاكم نائب عن الله ، وان حكمه نص من الله:(إن الحاكم فخير من الله، وقد جعل الله أن ما حكم به فهو حكمه، وهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة، فان حكم الحاكم نص من الله تعالي خاص في تلك الصورة المعينة)[2]

ولقد سارع المعلق ابو القاسم الانصاري بالرد عليه (ما قاله من أن الحاكم فخبر من الله تعالي بذلك الحكم ليس بصحيح بل ربما صادف حكم الله تعالي ، فيكون حكم الله تعالى وربما لم يصادف حكمه حكم الله فلا يكون حكمه ، ولكنه معذور وماجور)[3]

وما ذهب اليه القرافي يتناقض مع التصور الإسلامي للحكم من انه مدني من كل الوجوه معرض للصواب والخطأ ، ولذلك لزمت الشوري ، ويتعارض صراحة مع توجيه النبي صلي الله عليه وسلم لاحد قواده عندما ساله، حين يظفر يقوم: هل ينزلهم على حكم الله ام على حكمه ؟ فقال له المصطفي صلى الله عليه وسلم (بل انزلهم على حكمك فانك لا تدري أتصيب حكم الله ام تخطئه)(3مكرر) ولقد صحح عمر كاتبه وهو يكتب نص حكم (هذا ما قضي به الله ، قائلا له: بل قل هذا ما قضي به عمر).

إن الحاكم المسلم لا يختلف من الناحية الدينية عن أي مسلم آخر من حيث انه بشر من الناس معرض للخطأ، وانه حتى لو بلغ علمه رتبة الاجتهاد فان اجتهاداته تظل معرضة للخطإ معروضة كغيرها على بساط البحث العلمي والشورى العامة والخاصة يؤخذ منها ويترك على حسب حظها من القبول من قبل الراي العام ومجلس الشوري. وللاكثرية رفضها. انه لا يختلف عن بقية المسلمين، إلا أنهم اختاروه وانتدبوه ووكلوه لقيادتهم بشرع الله وانفاذ حكمه وفق ما تواطأ عليه من سياسات مع اهل الشورى ، وهو لا يملك عليهم من سند غير عقد البيعة، أو ما يعبر عنه بلغة العصر الانتخاب.

---

(1) النساء4

(2)

(3)

3مكرر

والرسول صلي الله عليه وسلم رغم صفته الدينية مبلغا عن الله وهي صفة قد انهاها إلى الابد ختم النبوة ، وهي صفة لا مجال فيها للشورى ، لانه لا مجال فيها للخطا، إلا أن صفته السياسية عليه السلام باعتباره حاكما قد اكتسبها بالبيعة ، وبالخصوص بيعة العقبة الثانية التي مثلت الأساس القانوني لقيام دولة المدينة. ولانه كان في المدينة اقوام غير مسلمين، مشركون ويهود لم تشملهم بيعة العقبة ، فقد كان أول أعمال النبي القائد صلى الله عليه وسلم بعد وصوله الى يثرب أن شرع الصحيفة

وهي بمثابة الدستور لدولة المدينة، بل هي أول وأوثق وأوضح وأعدل واقدم دستور لمدينة في تاريخ الفكر السياسي، بما تضمنت من تنظيم العلاقات والحقوق في مجتمع متعدد الديانات والأعراف، وكان توقيع كل الأطراف عليها بمثابة العقد أو البيعة للدولة الجديدة والأعتراف بالنبيﷺ حاكماً مدنياً من جهة إمامته السياسية.. وهي الجهة أو الصفة التي ورثتها عنه أمته تقلدها من تشاء من أبنائها عن طريق البيعة، ستمرارا للقيام بالوظيفة السياسية للنبي ﷺ[263].

ولكن **هل عقد البيعة، فعلاً، من جميع الوجوه، عقد وكالة؟**

نازع فريق من العلماء بعض المنازعة في هذا التنظير، وذلك أن الخليفة يلتزم المبادئ العليا للدين ولا تستطيع الأمة أن تلزمه خلاف ذلك، بينما الوكيل يلتزم تنفيذ إرادة موكله. والأمة لا تستطيع عزل الخليفة إلا بفسقه أو كفره أو عجزه، بينما يستطيع الموكل في عقد الوكالة أن يلغي العقد ولو بتعويض[264].

وقد يضاف إلى هذه الفروق، أن الموكل في عقد الوكالة يفوض الوكيل التصرف في موضع الوكالة، على حين أن التفويض في عقد الإمامة هو تفويض جزئي. إذ الرئاسة العامة التي هي للأمة لا تتنازل عنها الأمة بالبيعة لشخص، بل تظل تمارس تلك الرئاسة بطرق كثيرة، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تباشرهما في كل الاتجاهات، بما فيها جهة الرئيس، من طريق الصحافة والمساجد والندوات والبحوث والكتب وكل ضروب المناصحة ومؤسسات الشورى في مختلف مستوياتها العامة والخاصة، بما في ذلك الاستفتاء. فليس لرئيس الدولة من الصلاحيات إلا ما خولته له الأمة عبر ممثليها (مجلس الشورى).

ولكن على كل حال يبقى تنظير البيعة بعقد الوكالة مقبولاً، وبخاصة، من أجل التأكيد أن الحاكم ليس صاحب حق أصيل في الرئاسة وإنما سلطانه مستمد من الأمة صاحبة السلطة المستفادة من عقد الاستخلاف، الأمر الذي يجعل الاختلاف واضحاً بين ثلاثة أوضاع يمكن تلخيصها كالتالي:

---

(263) حقق هذه الوثيقة المهمة ووثّقها:د.محمد حميد الله" مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة".

(264) العيلي: الحريات العامة، ص 230 – 231.

وضعية الأمة في النظام الثيوقراطي – الله – الحاكم – الأمة.

وضعية الأمة في النظام الديمقراطي العلماني – الأمة – الحاكم- ...

وضعية الأمة في النظام الإسلامي الديمقراطي – الله – الأمة – الحاكم.

واضح أنه، ولئن كان هناك اشتراك بين هذه الأنظمة فالتمايز بينها قائم، ولكن النظام الإسلامي من حيث استمداد سلطة الحاكم من الأمة، هو الأقرب إلى الوصف الديمقراطي، الأمر الذي سمح لأكثر من مفكر إسلامي كبير أن يلحق الديمقراطية بالإسلام فيتحدث عن الديمقراطية الإسلامية بمعنى أن ليس للدولة الإسلامية من سلطة تستمدها وشرعية تستند اليه إلا من الأمة،من الشعب. غير أن سلطان الأمة هنا مقيد بسلطان الشريعة وهو تقييد ذاتي بعد أن رضيت تلك الأمة أو أغلبها بالله رباً، وبالإسلام ديناً، عن طوع واختيار. ولقد سبق أن رأينا أن تصور الديمقراطية على أنها السلطان المطلق للشعب، قد غدا تصوراً كلاسيكياً، لأن تقارب المسافات بين الأمم وتشابك المصالح بينها وخطر الحروب المدمرة فرضت الحد من السلطان القومي للدولة والسماح بنشأة ونمو سلطان الأجهزة والمؤسسات والمواثيق الدولية الإنسانية التي يعلو سلطانها السلطان القومي، فضلاً عن أن سلطة الشعب العارية عن كل قيد خلقي وقيمة إنسانية، كثيراً ما فرخت أبشع الدكتاتوريات ولطخت أديم الأرض بالدماء وبسطت رداء الجوع والخوف في العالم. كما فعلت كثير من الديمقراطيات الغربية اللبرلية والنازية والاشتراكية والشيوعية.

وإذا كان لا بد من سلطان يعلو السلطان القومي للدولة والشعوب، فمن أجدر به من سلطان رب العالمين الذي ينادي الشعوب والأمم إلى ترك العصبية القبلية والقومية والدينية والطغيان وتذكّر وحدة الأصل وما تقتضيه من أخوة وتعارف، ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[265]. وكما قد رأينا فالهوة بين الشعب مصدرا للشرعية في الحكم الديمقراطي وبين الشريعة مصدرا فكريا وقيميا في الحكم الإسلامي ليست أوسع من أن تعبر وتجسر[266]، إذ الشعب، الامة المصدر الوحيد لشرعية الحاكم، عبر اختياره الحر.

---

[265] القرآن الكريم، "سورة الحجرات،"الآية 13.

[266] يقول المفكر الفرنسي فرانسوا بورغات: من أجل تقييم أكثر دقة للموقف، علينا التحقق من أن مقولة الفكر السياسي الغربي قائمة على حرية الإنسان المطلقة في اختيار القوانين التي تحكمه، علينا التحقق من أن الممارسات الغربية قد جعلت من هذا المبدأ النظري معياراً مطلقاً بالفعل، ويبدو أنه يتحتم علينا إضفاء بعض الظلال عن هذه الرؤية ابتداء من الولايات المتحدة، وفي الله نثق (In God We Trust) إلى النظام الجمهوري في فرنسا، مروراً بانقلترا وألمانيا الغربية، كل هذه التجارب المرموقة في مجال الفكر الليبرالي تسلم فعلاً بوجود مبادئ أعلى من إرادة الإنسان، سواء كانت هذه الإرادة جماعية أو إرادة الأغلبية، وفي عدد لا بأس به من الحالات ظلت الإشارة إلى الناموس الإلهي صريحة، هذه هي حالات: الولايات المتحدة وألمانيا وبريطانيا، وفي معظم الحالات الأخرى لم تختلف هذه الإشارة إلا شكلياً إذ أن المواثيق الدولية تفرض على الأعضاء مبادئ مشهورة بأنها أعلى من إرادة أية أغلبية برلمانية، وبالفعل تدل مبادئ القانون الطبيعي على أن إرادة الإنسان، كانت دائماً خاضعة لعدد من الأطر المرجعية العالمية دون أن تكون مؤهلة لوضع هذه الأطر

أما كون الأمة بعد مبايعة الإمام، لا تستطيع عزله إلا بكفر أو فسق أو عجز، فليس ذلك من قطعيات الدين، وأن التقى حوله معظم فقهاء السياسة الشرعية،متأثرين بأعراف زمانهم، ولكنه يبقى سياسة مفتوحة لأكثر من اجتهاد بحسب ما تقتضيه لمصلحة، وما تتمخض عنه الشورى. ورأينا أن التحديد بمدة قابلة للتجديد عبر انتخاب حقيقي، أي تتوفر فيه النزاهة وتعدد المرشحين،هو الاقرب لتحقيق مقاصد الاسلام في استمرار عمل الشورى والمحاسبة ودرء مصيبة الاستبداد وتكلس النظام السياسي وتراكم المظالم بما يدفع الى انفجارات وفتن كان تلافيها ممكنا لو ظلت آليات الشورى الديمقراطية عاملةلتجديد الشرعية وتحقيق سنةالتداول بين البرامج والاجيال وتشبيب طبقة الحكم باستمرار.

ولا يتضمن عقد الوكالة تفويضاً مطلقاً ذا صورة واحدة، بل يمكن أن يكون تفويضاً جزئياً، ويمكن أن تتعدد صوره وشرائطه، الأمر الذي يسمح باعتبار عقد البيعة هو عقد وكالة على إنفاذ الشريعة ورعاية مصالح الأمة، يستتبع كسائر العقود حقوقاً وواجبات على الأطراف واشتراط مدة معينة للولاية تتكرر أو لا تتكرر[267] كاشتراط التقيد بصور محددة من الشورى تضيق أو توسع من نفوذ الحاكم.

(و) ما هي حقوق وواجبات رئيس الدولة [268]: اجتهد فقهاء السياسة الشرعية في تحديد واجبات الامام وحقوقه انطلاقاً من نصوص الكتاب والسنة ومقاصد الإسلام العامة وتراث الحكم

موضع التساؤل، وتدل هذه المبادئ والقوانين كذلك على أنه لكي يتم الحد من تجاوزات الأغلبية، ينبغي تقبل وجود مبادئ متأصلة تستمد من مصدر آخر غير الإرادة الإنسانية. وبناء على ذلك يتم تقبل أن الإرادة الإنسانية ليست المصدر الوحيد لصياغة المعايير ووضعها. فإذا انحصر حجم "الشريعة الإسلامية" في الدور الذي يقوم به القانون الطبيعي، والمبادئ العامة التي يتضمنها الفكر الغربي، والتي تستخدم باعتبارها إطاراً مرجعياً نهائياً لإنتاج المعايير التي يصدرها الإنسان، أصبح من غير المستحيل التوفيق بينه وبين إطار الديمقراطية العلماني. ويعبر عادل حسين عن وجهة النظر هذه عندما يرفض أن يحتكر الإطار المرجعي الإسلامي تشكيل (إسلامي) واحد. هل ينبغي أن نذكر أن دستور ألمانيا الغربية يرفض ضمان الحقوق السياسية لمن لا يعترف صراحة بمبادئها، وأن الولايات المتحدة تمنع الشيوعيين من دخول أراضيها". فرانسوا بورغارت، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، 1992)، ص 145 – 147.

[267] ليس هناك في نصوص الإسلام ومقاصده ما يمنع تقييد مدة الولاية بأجل محدود قابل للتجديد عن طريق البيعة (الانتخاب)، فللأمة أن تجدد ثقتها في قيادتها أو تسحبها، وسوابق تاريخ الخلافة الراشدة، حيث لم تحدد مدة الولاية ما ظل الخليفة قائماً بوظائفه، لا تدل على أكثر من أن ذلك مباح.. وربما كان عدم التحديد السبب الرئيسي في كارثة الفتنة الكبرى التي كان منطلقها شيخوخة الخليفة الثالث مع عدم وجود سابقة أو نص أو آلية لإقالته. ولعل ذلك ما دفع بعض الفقهاء المحدثين إلى إباحة تحديد مدة الولايات مثل الشيخ يوسف القرضاوي. ورأينا وجوب ذلك بسبب ما حاق بالأمة من النتائج المدمرة لاستبداد يتدثر بعباءة الدين وحتى بالديمقراطية ذاتها وحقوق الإنسان. أنظر: القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة.

[268] واضح هنا أننا نتحدث عن رئيس لدولة إسلامية بقطع النظر عن كونه واحداً أو متعدداً.. مع أن من مقتضى عدم قبول الإسلام الفصل بين السياسي والديني، التماهي بين وحدة الجماعة السياسية أي (الأمة)وبين الدولة التي تعبر عنها.. الأمر الذي يجعل الدولة القطرية متناقضة مبدئياً مع الفكر السياسي الإسلامي.. وأن هذا الكيان الاصطناعي إنما فرضه على الأمة الاحتلال الغربي لترسيخ وتأبيد ضعفها، وتناقضها مع عقائدها وتراثها الثقافي والمصالح والطموحات العميقة لشعوبها – ولكن قد قبل الفقهاء دولة التجزئة كأمر

الإسلامي وما اقتضاه العرف السائد في البئة التي نشأ فيها، كل فقيه وروح عصره، وحاجات مجتمعه، ولذلك لا عجب أن ظهر في ذلك التحديد اشتراك واختلاف. فعند الشيخ الماوردي وأبي يعلي الفرا، وهما أبرز رجال الفقه الدستوري الإسلامي بين القدامى، تتلخص تلك الواجبات في:

- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة (مهمة ثقافية وعامة).
- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين حتى تعم النصفة (مهمة قضائية تنفيذية).
- حماية البيضة والذب عن الحرم لينصرف الناس إلى المعاش وينتشروا في الأسفار (مهمة أمنية).
- إقامة الحدود لتصان محارم الله وتحفظ حقوق عباده (تنفيذ الأحكام الجنائية).
- تحصين الثغور حتى لا يظفر الأعداء بثغرة (مهمة دفاعية).
- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة إليه حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله في إظهاره على الدين كله (الجهاد لدفع العدوان).
- جباية الفيء والصدقات على ما أوجبت من غير خوف ولا عسف (مهمة مالية).
- تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير (تحقيق الضمان الاجتماعي).
- أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة (مباشرة الإشراف على أجهزة الحكم) [(269)].

أضيف إلى هذه الواجبات في مواطن آخر[(270)]: "عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها" (مهمة اقتصادية تنموية).

والناظر في هذه الوظائف الرئيسة للدولة، يجدها ترتد إلى نوعين من الخطط، بالتعبير الخلدوني، خطط دينية (حراسة الدين) في جملة وظائف : كإقامة الصلاة ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا

واقع وتعاملوا معها على أمل تطويرها في اتجاه الانسجام مع المثال – والحقيقة أنه بقدر ما باءت بالفشل كل محاولات النهوض في إطار دولة التجزئة، بقدر ما قادت محاولات الوحدة المرتجلة والقسرية إلى كوارث، الأمر الذي يجعل مطلب الديمقراطية جزء من المطلب الإسلامي في تمكين شعوبنا من حقها في تقرير مصيرها وفك قيود التبعية والدكتاتورية والتغريب عنها حتى تتجه بحرية وتلقائية في اتجاه الانسجام مع عقائدها وتراثها ومصالحها في الوحدة، وعندئذ لا يكون هناك تناقض بين تحويل الدولة القطرية إلى ما يتجاوزها (أي الخلافة) وبين تحويلها إلى دولة ديمقراطية، بل يصبح المطلب الديمقراطي جزء لا يتجزأ من مطلب الهوية ومطلب العدالة والوحدة... كل خطوة نحو دمقرطة الدولة القطرية خطوة على طريق دولة الوحدة. انظر: "مصدر شرعية الدولة الإسلامية،" حوار مع مجموعة من المفكرين، الشرق الأوسط 1992/5/28.وندوة "الشرعية"

(269) أبو يعلي الفراء، الأحكام السطانية، ص 51.

(270) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص 116.

الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الامور ﴾ [271] والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة، وخطط سطانية: أي سياسية (تحقيق مصالح المحكومين) من جباية ويريد وشرطه ودفاع.

والاصل أن الخلافة عن النبي عليه السلام إنما هي لأمته في حراسة الدين بالدنيا أي بالسياسة كما نطقت بذلك النصوص ومنها الاية السابقة وكل الآيات الآمرة للامة بإقامة العدل ومقاومة الجور،وكـــذا وصايا النبي عليه السلام وأشملها وهو يودع امته" فليبلغ الشاهد منكم الغائب"(سيرة ابن هشام).والامـــة وتولت النهوض بهذه الامانة من خلال إعمال مبدإ الشورى لإقامة نظام سياسي يتولى الامر نيابة عنـــها وبمساعدتها. ومهمتا حراسة الدين وسياسة الدنيا تتسعان فتشملا في كل عصر ما يناسبه من الوســـائل، الأمر الذي يجعل نفوذ الدولة قابلاً للامتداد والتقلص بحسب ما يقتضيه تحقيق هدفها. وفعلاً فقد لاحـــظ المحدثون غياب مرافق الدولة الحديثة في ما حدده الماوردي لرئيس الدولة مثل شـــؤون التربيـــة والتعلـــيم والتثقيف والشؤون الصحية والاجتماعية[272] والعمل على توفير الحياة الحـــرة الكريمـــة لكـــل أبنـــاء الأمة[273]. والملاحظ أن أحداً من الدستوريين القدامى، في ما علمنا، لم يذكر الشورى فرضـــاً ملزمـــاً للإمام وهو يتحدث عن واجبات هذا الأخير من حيث التزامه بنتيجتها. أما من حيث ممارستها فقد نص بعض الفقهاء على أنها شرط في استمرار مشروعيته إماماً، وإلا حق عزله كما ذكر ذلـــك القـــرطبي في تفسيره لآية الشورى.(تفسير القرطبي)

وإن كانت مثل تلك المهام يمكن أن تندرج تحت إحدى الغايتين المذكورتين للدولة الإســـلامية: حراسة الدين وسياسة الدنيا (تحقيق مصالح المحكومين) أوتحت كلمة واحدة هي إقامـــة العـــدل ﴿ وإذا حكمتم بين النـــاس أن تحكمـــوا بالعـــدل﴾[274]، ﴿ إن الله يـــأمر بالعـــدل﴾[275]<وأمــرت لأعـــدل بينكم>الشورى. ولا شك أن من حكم بالشريعة عدل[276].

أما القاسمي فقد أجمل واجبات الإمام في قيامه "على جميـــع الشـــؤون الداخليـــة والخارجيـــة والعسكرية، وأنه إذا فوض شيئاً منها فإن ذلك لا يسقط حقه الأصيل"(المصدر السابق).

ومما ينبغي ملاحظته أنه، لئن كانت وظائف الدولة الإسلامية ليست كلها ثابتة وهي من خـــلال تفاعلها مع حاجيات الأمة تتسع وتضيق، فإنها ليست بالتأكيد دولة شموليـــة تتضـــخم علـــى حســـاب

---

[271] القرآن الكريم، "سورة الحج" الآية 41.

[272] القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص 354.

[273] موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص 74-79.

[274] القرآن الكريم، "سورة النساء" الآية 58.

[275] المصدر نفسه، "سورة النحل،" الآية 90.

[276] ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 325.

المجتمع.(276مكرر) بل على الضد من ذلك، تشهد تجربتها التاريخية أن صلاحياتها كانت محدودة، وأن المجتمع كان يقوم بمعظم وظائفه مستقلاً عنها كالتعليم والتشريع والصحة والضمان الاجتماعي، وأنها تتدخل عندما يعجز المجتمع. وإلى مثل هذا النموذج ينبغي أن نتجه: تقوية دور المجتمع الاهلي وتوسيعه على حساب الحكومة، حتى تكون بحق خادماً معيناً مطيعاً، محدود الصلاحيات، بسيط التركيب والمؤونة، ولا يعني ذلك بحال انسحابها من واجباتها في خدمة الفئات المستضعفة فإنما تنصر الامة بضعفائها إذ تنتصر لهم وتجعل خدمتهم على راس أولوياتها،فإقامة العدل ودفع الظلم أعظم مقاصد الشريعة الاجتماعية،إلا أن الاصل أن ينهض الافراد بمبادراتهم الفردية والجمعية الاصل أن تقوم مؤسسات المجتمع بتلبية حاجاتهم وبسد الثغرات، بما يقلص تدخل الدولة إلا في الحالات الاستثنائية.

(ز) أخلاق الإمام: نظراً إلى خطورة منصب الإمام وما له من أثر في الأمة لا يقل عن أثر القلب من الجوارح وسائر الأعضاء، حتى أن النبي ﷺ يقول: " فئتان إذا صلحنا صلح الناس وإذا فسدتا فسد الناس: الأمراء والعلماء".. نظراً إلى ذلك، فقد كانت الأدبيات الإسلامية ثرية في تقديم صورة مثالية عن الأمير الأنموذجي، وتحذيره من الله وأليم عقابه. ولا شك أن تأثير القرآن والسنة كان كبيراً في ذلك.. فلقد حفل القرآن بقصص الصراع بين الأنبياء والجبارين من الفراعنة والنماردة، وأعلت السنة من شأن الأئمة العادلين وجعلتهم الصنف الأول من المستظلين يظل الرحمن والداخلين إلى الفردوس[277].وأقل ما يشترط في الحاكم وأعوانه من وزراء وولاة وسفراء وقائمين على أمور الناس في أي شأن، فضلا عن الكفاءة، الامانة والعدالة فلا يعرف بكبيرة من فسق أو كذب..الخ

ونكتفي هنا بعد أن نظرنا إلى واجبات الإمام من الجهة الدستورية أو القانونية،أن نلقي ضوءاً على سجاياه الخلقية الواجبة في حقه مقتبسة ببعض التصرف من كتاب" الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي".

(1) كثرة مشاورة العلماء وأهل الراي والالتزام بما أفضت اليه من راي، وبالخصوص إذا صدر عن مؤسسات الشورى فلا يحق إلا العمل به أو دعوة أهل الشورى الى إعادة البحث والنظر في ما استند اليه من دعواعي للتوقف في الاخذ به فغذا أصروا عل موقفه فليس أمامه غي الخضوع لقرار الشورى أو الاستقالة، وذلك وفق الامر الالهي لرسوله ولكل حاكم من بعده- من باب أولى- بالشورى"وشاورهم في الامر" بما يوقع الحاكم الذي لا يشاور في موقف المخالفة والعصيان. وقد سبق الالماع الى قول القرطبي في تفسير الآية المذكورة أن من لا يستشير العلماء واجب عزله، كيف ورسول الله عليه أكثر الناس مشاورة، وأنه في أكثر من نازلة أخذ بشورى أصحابه حتى وهو كاره

(276م مكرر)محمد عمارة

[277] حديث السبعة الذين يظلهم الله يوم القيامة أولهم: "أمام عادل"، متفق عليه. وحديث "المقسطون على يمن الرحمن".

مثل خروجه في أحد، حيث جاء الوحي في التعقيب على ماآل اليه الامر من خسار دعوة الله سبحانه للنبي لا أن يكف عن مشاورة أصحابه أو أن لا يعمل بمقتضاها بل كانت الدعوة الى الاستمرار في مشاورتهم مع ذلك، لأنهم بذلك وحده يترشدون.**(277مكرر)**

(2) التواضع، وعدم الاستعلاء على الناس: ﴿ واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين﴾[278]، فكل من رام علواً في الأرض حرم من نعيم الآخرة ﴿ تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾[279]. ولقد كان رسول الله ﷺ أشد الناس تواضعاً، فكان يزجر كل سعي إلى تعظيمه، ويذكّر زائريه بأنه رجل فقير ابن امرأة كانت تأكل القديد(......)، وكان يمنعهم من الوقوف له " لا تقوموا كما يقوم الأعاجم يعظم بعضهم بعضاً"(.......) فإنما الكبرياء والعظمة لله من نازعه فيها قصمه[280]، ونهى أن يفخر أحد عن أحد[281]، وكان يقول "لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر"(.......)، وعلى ذلك وجب على الأمير وأعوانه وولاته أن يكونوا المثل في تمثّل مكارم الاخلاق، فيلزموا التواضع،ذاكرين وقوفهم بين يدي الله مجردين من كل أبهتهم وسلطانهم وهو يسألهم جلّت عظمت ﴿ لمن الملك اليوم﴾[282]؟

(3) الشفقة بالأمة: فلقد كان رسول الله ﷺوخلفاؤه يسوسون الناس بالرفق "إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله.الرفق لايكون في الأمر إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه"[283]، وكان يدعو للرفقاء من الولاة: "اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به"[284]، وكان من رفقه.أنه اختار بين أمرين إلا اختار أيسرهما "ساعياً لدرء كل عسر ومشقة عن أمته"، ﴿عزيز عليه ما يتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾[285]، فواجب على المسؤول الرفق بالناس ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

(4) يجب أن يتحرر من أدران الانتقام لنفسه والبغض والحقد على الخصوم، فلا يكون جباراً ولا بطاشاً، ذاكراً وقوفه ذليلاً بين يدي الجبار المنتقم مجرداً من صولجانه. فيجب أن يكون كريماً صفوحاً ﴿

277مكرر: انظر "في ظلال القرآن" تفسي قوله تعالى"وشاورهم في الامر"سورة آل عمران

(278) سورة الشعراء،" الآية 215.

(279) سورة القصص، الآية 83.

(280) رواه مسلم.

(281) رواه مسلم.

(282) القرآن الكريم، "سورة غافر،" الآية 16.

(283) رواه مسلم.

(284) رواه مسلم.

(285) القرآن الكريم، "سورة التوبة،" الآية 128

والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس﴾[286] ﴿ وليعفوا وليصفحوا، ألا تحبون أن يغفر الله لكم﴾[287]، ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولوكنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾[288].

وعن عائشة قالت: "ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً بيده قط ولا امرأة ولا خادماً إلا أن يجاهد في سبيل الله وما نيل منه من شيء فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم الله فينتقم الله تعالى"[289].

ولذلك لما جاء أعداؤه الذين أخرجوه من قريته دامع العينين بعد أن تآمروا على قتله، لم يفحش و لم يوبخ أحداً و لم يبطش يوم دخلها فاتحا بل قال في تواضع: اذهبوا فأنتم الطلقاء، معيدا للاذهان قصة يوسف عليه السلام مع إخوانه إذ قال لهم: (لا تثريب عليكم يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين)

(5) الالتزام بالصدق في الوعد مع رعيته: ﴿ وأوفوا بالعهد أن العهد كان مسؤولاً﴾[290]. ومن مقتضى ذلك ألا يخون ولا يغدر ولا يغش "ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة" خاصة وأنه يعد، لا باسمه الخاص، بل باسم الدولة، مما يوجب انتقال ذلك التعهد إلى خلفه، ولذلك قال أبوبكر بعد أن تولى "من كان له عند رسول الله عهد أو دين فليأتنا".

(6) يجب على الحاكم ألا يحتجب دون الناس وحوائجهم، يقول الرسول ﷺ "من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وفقرهم، احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة"[291]. وإن من صور الاحتجاب العيش في قصور معزولة مسورة بجدران عالية محروسة بآلاف العسس

(7) ومن خلق الحاكم المؤمن الزهد في الدنيا وعدم التنافس على ما في أيدي الناس، فذلك أقوم لنفسه ورعيته، حتى لا تشغله الزينة وزخارف الدنيا عما عند الله.. وحتى لا ترتخي مفاصل عزمه ولا يتربى أهله على النعيم فيشقى بهم في الدنيا والآخرة ويكونون للأمة قدوة سيئة، فلا مناص للقائمين على الحكم في كل مستوياته وعلى قادة الراي العام في الامة من علماء وقادة الجماعات الإسلامية من أخذ أنفسهم بالشدة، فإن الترف لا يتعايش مع الإيمان ولا يصنع رجالا. ثم إن ذلك أقوم للناس، لأن الحاكم محل قدوتهم فما سار في اتجاه إلا وتداعت رعيته على أثره، فإذا اتجه نحو الدنيا ونعيمها تنافس الناس فيها وانشغلوا بسفسافها عن معالي الأمور وتنازعوا عليها حتى يهلك بعضهم بعضاً، ولن

---

(286) المصدر نفسه، "سورة آل عمران،" الآية 134.

(287) المصدر نفسه، "سورة النور،" الآية 22.

(288) المصدر نفسه، "سورة آل عمران،" الآية 159

(289) رواه مسلم.

(290) المصدر نفسه، "سورة الإسراء،" الآية 34.

(291) أبو داود والترمذي.

يشبعوا.. أما إذا يمم وجهه شطر الآخرة والعلوم والمعارف والصنائع عمرت المساجد وراجت سوق الفكر والذكر والقرآن والأعمال النافعة الصالحة والجهاد والإحسان، ﴿ وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾(292). ومحال أن يقدر حاكم على إخفاء حاله عن رعيته طويلاً، ومحال أن يتجه شعب إلى معالي الأمور وحكامه في سفاسفها راتعون . وما دامت البشرية كتب عليها أن تعيش قروناً عديدة وفيها الفقر والغنى فخير نظام تصل إليه هو الذي يجعل حكامها إلى جانب الفقراء يعيشون عيشتهم ويرتفعون بحسب ارتفاعهم، فما أبشع أن يجتمع سلطان الحكم وسلطان المال، وهو ما آل اليه الامر في غالبية الدول التي حكمت وتحكم المسلمين. ودرء لمثل ذاك المآل كان من دعاء النبي عليه السلام"اللاهم أحييني مسكينا وأمتني مسكينا واحشرني بين المساكين"[..........]

(8) ولا شك أن جماع الأمر كله أن يضرب الحاكم المثل الأعلى في الالتزام بدستور الدولة (الشريعة) والإخبات إلى الله والإنابة إليه فيكون من العابدين الممتازين، تعرفه حلقات العلم والذكر ومحاريب الليل، فإن لم يستعن بذلك على نفسه وعلى اغراءات السلطة ومشكلاتها سارع إليه الهلاك. ولا شك أن اشتغال الحاكم برعاية الضعفاء وإقامة العدل ومصالح الخلق عامة عبادة عالية هي أفضل عند الله من نوافل العبادة الفردية كصلاة التطوع.

عمل الإمام في حراسة الدين وسياسة الدنيا لا يلغي دور الأمة:إن كل ما يقتضيه عمل الإمام من استحداث أجهزة وتعيين أعوان من وزراء وولاة ومدراء وقواد وسفراء وقضاة، مما هو راجع إليه بالنظر، ليس من شأنه أن يلغي أو يقلص دور الأمة، بل بالعكس يسعى إلى تنمية فاعليتها واستكفائها الذاتي، حتى يتقلص دور الدولة إلى حده الأدنى.غير أن عدم اتساع مهامها لا يدرجها في عداد الدولة الأمنية (Etat gerndarme)، أي تتمركز أدوارها حول حفظ الامن وبالاخص أمن الحاكم أوالطبقة أو العصبة التي يستند اليها حكمه، وإنما المقصود أن لا تشيع في الامة روح التواكل على الدولة بل على الضد من ذلك يجب عليها أن تبذل الوسع في استغناء الرعية عنها، وقيامهم بأنفسهم من خلال تشجيع المبادرة الفردية والجماعية في كل المجالات وتفتيق طاقات الإبداع وتشجيع كل صنوف الاعمال الصالحة ومشاريع التطوع ذات النفع العام، وهو ما يقتضي تيسير شروط قيامها، فلا تحتاج في ذلك مثلا الى ترخيص .

(ج) **حقوق الإمام:** قد تقدمت واجبات الإمام فما هي حقوقه؟

ويحسن الإلماح هنا إلى ما ذكره أحد فقهاء السياسة الشرعية من أن الأمة ينبغي أن لا تنتظر قيام الإمام بواجبه حتى تؤدي له حقوقه، لأنه بذلك يكون مكتوف الأيدي لا يقدر على شيء. ولا يستبين ذلك إلا

---

(292) القرآن الكريم، "سورة المطففون،" الآية 26.

بمعرفة حقوق الإمام على الأمة، كما حددها فقهاء السياسة الشرعية مستفادة من الشريعة ومآثر الخلافة الراشدة؛ يقول الماوردي: "وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب له عليهم حقان"[293]: "الطاعة والنصرة". أما ضياء الدين الريس فقد صاغ الأمر كالتالي: "ما دام الإمام قائماً بأمر الله حاكماً بالعدل منفذاً لأحكام الشرع ملتزماً لها في أعماله وتصرفاته راعياً لأمانته وعهده، وهو مستوف للشرائط التي اشترطت فيه حينما تولى ولايته، فهو إذا إمام عادل، ووجب له على الأمة حقان: الطاعة والنصرة، والخروج عليه إذن يعتبر بغياً. وله في مال الأمة حق ما يكفل له مستوى متوسطاً من العيش وله طلب الزيادة ولأهل العقد والحل (مجلس الشورى) الاستجابة أو الرفض".

لقد ذكر الفاروق عمر أن منزلة الإمام من المال العام بمنزلة ولي اليتيم،كما حددها القرآن: ﴿ ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف"[294] أي أن يحدد راتبه بحسب حاجته، فإذا كان له دخل خاص لم يعط راتباً. وذهب آخرون إلى إعطائه حقه كأوسط رجل من المسلمين، بقطع النظر عن حاله،فهو حقه أخذه أو تنازل عنه. والخلاف لا يخص راتب رئيس الدولة بل يشمل كل موظفي الدولة. والراجح في تقديرنا هو الرأي الثاني بسبب أنه أدخل في باب التنظيم والواقعية مع إبقاء باب التطوع مفتوحاً. ولا يخفي أن وجاهة الرأي الأول ظاهرة، ولكن في مجتمع صغير قريب إلى المثالية مثل مجتمع المدينة وما شابهه. ويحسن هنا إيراد قصة أول متفرغ في جهاز الدولة الإسلامية وهو أبوبكر الصديق، فقد روى أنه غداة بيعته بالخلافة، بكّر إلى السوق حاملاً أبره (ملابس) كعادته فلقيه عمر بن الخطاب فسأله ما هذا يا أبا بكر؟ لقد وليت أمور المسلمين. قال أبو بكر: ومن أين أطعم عيالي؟ قال عمر: اذهب إلى أبي عبيدة يفرض لك [295]. فتألفت لجنة مع أبي عبيدة، وفرضت له عطاء واحد من المهاجرين ليس بخيرهم ولا أوكسهم. وقد شكا ذات يوم من قلّته (ربما بسبب غلاء الأسعار) فقال: زيدوني فزادوه، وجرى ذلك قاعدة في ما بعد.

غير أن أبا بكر قد أمر قبل وفاته أن يرد كل ما أخذه إلى بيت المال من أمواله الخاصة، فكان في ذلك الخليفة الذي يضع القاعدة لتكون مثالاً للاتباع لمن بعده من فقراء الخلفاء كعمر وعلي، ثم وضع قاعدة أخرى هي التعفف للقادرين، ولا نعرف أن خليفة آخر اتبعها غير عثمان بن عفان[296].

---

[293] الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص 51.

[294] القرآن الكريم، "سورة النساء،" الآية 6.

[295] أي يخصص لك راتباً لأنه كان مسؤول بين المال.

[296] بشيء من التصرف: جمال الدين القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص355- 356. ألا يخجل أدعياء الحداثة في بلاد محدودة الموارد مثل وتونس وأشباهها حيث لا يجرؤ "نائب" ولا صحفي ولا خطيب أو مذيع على مناقشة ميزانية رئيس الدولة،

ً**حق الطاعة في المعروف:** لقد أورد ابن جماعة في كتابه "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" عشرة حقوق للحاكم: نوردها مع قدر من التصرف

(1) بذل الطاعة له ظاهراً وباطناً في كل ما يأمر به أو ينهي عنه إلا أن يكون معصية ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[297]. وأولوا الأمر هم الإمام ونوابه عند الأكثرين. ولقد تواتر هذا المعنى: إنما الطاعة في المعروف ولا طاعة لمن عصى الله،فالطاعة التي فرضها الاسلام على الامة لأولياء أمورها هي طاعة دستورية أي ليست طاعة لأشخاصهم بل طاعة لله ولرسوله أي طاعة للشريعة، فإذا أطاع المؤمن أولياء أمره بهذه النية وكانت طاعته في حدود الشريعة كان عابداً مأجورا.

(2) القيام بنصرته ظاهراً وباطناً ببذل المجهود في ذلك لما فيه من نصرة المسلمين وإقامة حرمة الدين ورد كيد المتعدين.ومن نصرته النصيحة له سراً وعلانية. قال رسول الله ﷺ: "الدين النصيحة"، قالوا: لمن؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم[298]، (ويقتضي ذلك حرية الراي والتعبير عبرالصحافة والمساجد والنشر وكذا الحق في الاجتماع وتكوين الجمعيات والاحزاب وعقد الندوات والقيام بالمسيرات السلمية للمطالبة بشيء أو الاحتجاج على أمر.. الخ)، وذلك دون حاجة لإذن من الحاكم، إذ كل ذلك مندرج فيما أوجب الله على الامة المستخلفة من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا حاجة لانتظار اذن أحد بعد ذلك

(3) أن يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره فيعامل بما يجب له من الاحترام والإكرام، ولذلك كان العلماء والأعلام يعظّمون حرمته ويلبون دعوته مع زهدهم وورعهم وعدم الطمع فيما لديه. وما يفعله بعض المنتسبين إلى الزهد من قلة الأدب به فخلاف السنة.

(4) إيقاظه عند غفلته وإرشاده عند هفوته شفقة عليه وحفظاً لدينه وعرضه.

(5) تحذيره من عدو يقصده بسوء أو حاسد يرومه بأذى أو خارجي يخاف عليه منه، أو من غيرهم، ومن كل شيء يخاف عليه منه على اختلاف ذلك.. فإن ذلك من آكد حقوقه وأوجبها.

(6) إعلامه بسير عماله الذين هو مطالب بهم ومشغول الذمة بسببهم، للنظر في نفسه في خلاص ذمته.

لا سيما وهم يرونها قد تضاعفت خمس مرات في سنوات معدودة. ودعك من بلاد الإقطاع التي لا يجرؤ أحد فيها على سؤال الحاكم عن أصل الثروة، على اعتبار أنها ميراث خاص به وأسرته ، ألا تكفيهم هذه المصائب شاغلاً عن السخرية بالشريعة والخلافة والخطر الأصولي!

[297] القرآن الكريم، "سورة النساء،" الآية 59.

[298] رواه مسلم.

(7) إعانته على ما يحمله من أعباء ومصالح الأمة ومساعدته على ذلك بقدر المكنـــة، قـــال تعـــالى: ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى﴾ [المائدة: 2] وأحق من أعان على ذلك ولاة الأمور.

(8) رد القلوب النافرة عنه إليه وجمع محبة الناس عليه لما في ذلك من مصالح الأمة والعلانية.

ولعل هذا النص كما علق عليه القاسمي من أوفر النصوص في كتب السياسة الشرعية حول حقوق الامام رغم ما شابه من تكرار ومجاملات تخل بالتوازن المطلوب بين حقوق الحاكم ووالواجباته لصالح الاولى ، وهو النهج ذاته الذي سلكه مؤلفوا الآداب السلطانية مثل الماوردي وأبي يعلي من تأكيد علـــى الطاعـــة والنصرة . هذا إذا كان الأمير موفياً ببيعته، فإذا حصل خلل، سواء كان متسبباً فيه أو خارجاً عنه، فمـــا العمل؟ هل ينعزل وما هو مقدار الخلل الذي ينعزل به، وكيف؟

(ط) **حق الأمة في عزل الإمام:** تعتبر هذه المسألة من المسائل المشكلة في الفكر السياسي الإسلامي قديمه وحديثه، وتكشف بقدر كاف من الوضوح عن نقاط القوة والضعف في هذا الفكر، كما سنرى ذلك إن شاء الله.

يستتبع كون الرئاسة العامة هي في الأصل للأمة، تعهد بها لواحد منها تتوفر فيه شروط الكفاءة والعدالـــة والالتزام بالشريعة- والشورى منها- وذلك وفق عقد سياسي ترمز اليه البيعة. ويستتبع ذلـــك نتيجتـــان ضروريتان: وجوب الرقابة عليه وعلى كل أجهزته وعزله إن هوخرج خروجاً بينا، فتحول عن حاله يوم العقد[299].

(1) واجب الأمة في الرقابة: وادلة هذا الوجوب من الكتاب والسنة والإجماع وسير الخلفـــاء كـــثيرة، وتدور كلها حول المبدأ الإسلامي العظيم: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يمثل بحـــق السلطة الرابعة في الدولة، السلطة القوامة على بقية السلط، سلطة الأمة المباشرة أي سلطة الرأي العام عبر جهود الافراد ومؤسسات المجتمع، من صحف ومساجد وجامعات ومراكز..الخ

من القرآن الكريم:

- ﴿ ولتكن منك أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بـــالمعروف وينـــهون عـــن المنكـــر وأولئـــك هـــم المفلحون[300].
- ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصـــلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله،إن الله عزيز حكيم﴾[301].

---

[299] يمكن أن يوكل تقدير ذلك لمحكمة مختصة كمحكمة المظالم أو ما يمكن تسميته بمصطلح العصر المحكمة الدستورية. ويمكن أن يحال على المحكمة الدستورية من طرف مجلس الشورى.

[300] "سورة آل عمران،" الآية 104.

- ﴿ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾[302].

ومن السنة:

- "الدين النصيحة" قلنا لمن؟ قال "لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[303].
- "عن عبادة ابن الصامت، قال بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أن نقول الحق أينما كنا لا نخشى في الله لومة لائم"[304].
- "لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشك الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم"[305].
- "سأل رجل النبي ﷺ أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر"[306].
- "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك الله أن يعمهم بعقاب"[307].

الإجماع: أجمعت الأمة الإسلامية في جميع عصورها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوباً شرعياً وعقلياً[308]. بل قد عدته المعتزلة أصلاً من أصول الدين الخمسة.

ومن سير الخلفاء: ورد في أول خطاب لأبي بكر الصديق رضوان الله عنه بعد توليه الخلافة: "ولّيت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني.. أطيعوني ما أطلعت الله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم.. إن استقمت فاتبعوني وإن زغت فقوموني"[309].

- كما ورد في خطب عمر بن الخطاب: "إن رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوموني"، فردّ عليه أحد المسلمين: "لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا"، فقال عمر: "الحمد الله الذي أوجد في المسلمين من يقوّم عمر بحد السيف"[310].

---

[301] "سورة التوبة،" الآية 17.

[302] المصدر نفسه، "سورة المائدة،" الآيتان 78-78.

[303] رواه مسلم.

[304] رواه البخاري ومسلم.

[305] رواه ابن حيان.

[306] النووي، رياض الصالحين.

[307] أخرجه ابن حزم في كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

[308] العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص174.

[309] العيلي، الحريات العامة، ص 234.

[310] سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب أصول السياسة والإدارة الحديثة ط 2 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1976)، ص 281.

وعندما كثر النقد والتجريح في الخليفة عثمان، خرج إلى المسجد معلناً استعداده للمحاسبة والتوبة قائلاً: "فإذا نزلت من منبري فليأتني أشرافكم فليروني رأيهم، فوالله إن ردّني الحق عبداً لاذلنّ ذل العبيـــد"[311]. والشورى نفسها ليست إلا وجها أو معنى من معاني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي إقرار للامـــة بانها صاحبة السلطة وبواجبها في حراسة الدين والقوامة على الحكم، حتى أن الشيخ محمد عبده اســـتدل على الشورى بآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ذلك ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثـــل جوهر رسالة أمة الإسلام ومناط فضلها، فكيف تملك أن تتنازل عنه[312]. دون أن تحيق بها اللعنة، وهـــل هناك من معروف أعظم أثرا في الامة من الحكم الراشد؟أو أفدح ضررا بها من فساده؟

وأن مما يعظم به شر المنكر وفداحة إتيانه مكانا وزمانا كالزنا بالحرم أيام الحج، ووضع الفاعل، كالعـــالم وإمام الصلاة، وأشد من ذلك إمام الأمة وقدوتها المتعهد بحفظ شريعتها، فكيف لا يكون الإنكار عليـــه واجبا وأجره آكد وأجزى وأعظم "سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى أميره فأمره ونهاه فقتله"، بـــل أن ذلك أفضل الجهاد "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر".(............)

وإن انصراف الأمة عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم التوفق في تنظيمـــه كمـــا فعـــل الغربيون، وانشغالها بالمنكرات ومنكرات الصغار عن المنكرات ومنكرات الكبار، هو السبب المباشر لمعظم ما أصابها من نكبات الاستبداد وما جره من انحطاط وجمود وهزائم على كل المستويات "إنه لا يصـــلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها "كما نقل عن الامام مالك ، استعادة لسلطانها عن طريق تبوئها مجدداً مقام الأمر والنهي تجاه الكبار والصغار وبدء بالكبار قبل الصغار.

وإذا كانت أحكام الشريعة إنما وضعت كلها لجلب المصالح ودرء المفاسد[313]، وأن الحاكم إنما نصـــبته الأمة لإنفاذ الشريعة وتحقيق مصالحها وإقامة العدل بينها حتى يعم الأمن والرخـــاء وتتحقـــق الكرامـــة والحرية، فإن خروج الإمام عن دائرة الشريعة والعدل والمصلحة بتعطيل أو عدوان على شريعة الله وحقوق الناس وحريتهم أو التفريط في مصالحهم والعبث بأموالهم وما إلى ذلك من ألوان الخيس بميثاق البيعة منكر عظيم، واجب على الأمة دفعه، من طريق الرقابة الدائمة على الحاكم وما تقتضيه مـــن تـــوفر وســـائل الإنكار الكفيلة بوقف العدوان على شرع الله ومصالح الامة ومنع الإساءة في استعمال السلطة. ولـــيس الإنكار على الحاكم ومقاومة انحرافه وجوره مسؤولية طائفة واحدة من الأمة بل مسؤولية الجميع أفـــرادا وجماعات، وتتوزع المسؤولية بحسب قدرة كل فئة من فئات الأمة، ففئة العلماء مدعوة إلى أن تبين للناس

---

[311] العيلي، المصدر نفسه، ص 235.

[312]عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص 12.

[313]أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج2 ،ص6.

نوع انحرافات الإمام عن الشرائع وتتولى الإنكار عليه، سواء أخالف نصاً شرعياً أم خالف إجماع العلماء حتى لو كان مجتهداً ، فليس له أن يخرج عن الإجماع. وخطباء المساجد مسؤولون،فعليهم القيام بحملات ضد المنكرات الشائعة ودعوة السلطة والضغط عليها لمقاومتها، ولفت نظرها إلى الحقوق المضيعة والشرائع المعطلة والأخطار المتربصة، وتشكيل رأي عام مثقف إسلامياً وسياساً، واع بما يدور حوله، معبإ للمساهمة في التغيير ، وحمل السلطة حملاً على الاستقامة أو الاستقالة. وهكذا تصبح الأمة جبهة قوية معبأة ضـــد المنكر تفرض على الحاكم احترام القانون واتجاه الراي العام للامة، فإن لم يحجزه إيمانه عن الشر يحجـــزه خوفه من غضبة الناس.

وما ينبغي أن يقتصر عمل الأمة في الرقابة على الحاكم، على الأعمال الفردية.يجب أن تتكون الأحـــزاب والجماعات التي تجعل التعاون والاجتماع على إنكار المنكر من أوجب واجباتها، ذلك أن الحكم جهـــاز، له أعوانه وأجناده وأمواله، فما يمكن أن يكفي جهد الآحاد لرد صولته، لذا تحتم الاجتماع علـــى ذلـــك عملاً بقوله تعالى ﴿ ولتكن منكم أمة (جماعة) يدعون إلى الخير ويـــامرون بـــالمعروف وينـــهون عـــن المنكر..﴾[314]. فليس في الشريعة مانع يحول دون تأليف الجماعات للرقابة على السلطة وتقويـــة ســـلطة الأمة والرأي العام، سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- ولنا عودة إن شاء الله إلى هذه المسألة- بل قد يكون ذلك تطبيقاً مباشراً للأمر العام ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير].ولا شـــك أن الإنكـــار المشروع يجب أن يتدرج من الأدنى إلى الأعلى.

يقول ابن حزم "الواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل أن يكلّم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنـــع ورجع إلى الحق وأذعن للقود (أي: القصاص) من البشرة أو الأعضاء ولإقامة الحدود عليه فلا ســـبيل إلى خلعه، فإن امتنع عن إنفاذ شيء من هذه الوجبات و لم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره مما يقوم بالحق فلا يجوز تضييع شيء من الشرائع فلكل مسلم الحق في هذه الرقابة"[315].

ويقول الشيخ محمد عبده "الخليفة مطاع ما دام على الحجة ونهج الكتاب والسنة والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن المنهج أقاموه عليه، وإذا أعوج قوّموه بالنصيحة والأعذار إليه، فهو حاكم مدني من جميع الوجود، وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشـــر وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خوّلها لأعلاهم، يتناول بها مـــن هـــو أدناهم، لذلك فإن لكل فرد من أفراد المسلمين أن يقرع بكلمة الحق أذن الخليفة إذا ما تنكب الصـــراط المستقيم أو انحرف عن جادة الحق وهو بذلك مأجور لأنه يحقق (أفضل الجهاد كلمة حق عند ســـلطان

---

(314) القرآن الكريم، "سورة آل عمران،" الآية 104.

(315) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص175.

جائر) [316]. وفي شرح المقاصد لإمام الحرمين الجويني: "إن الإمام إذا جار وظهر ظلمه و لم يسمع لزاجر عن سوء صنعه فلأهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب".
ولقد كان لعلماء الإسلام مآثر جليلة في التصدي لجور الحكام ومنكراتهم ورفعهم سلطان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فوق سلطانهم، حتى أن عالماً عرض سلطاناً في سوق النخاسة يبيعه[317].
والنتيجة: أن الرقابة على الحاكم لا بد أن تفضي إما إلى استجابته، فيئاً إلى الرشد بعد الغيّ، وإظهاراً للندم والحسرة والشروع في إصلاح ما أفسد، سواء أكان بالقود منه أم بتعويض الأضرار المنجرة عن سياسته.. أم خضوعاً لضغط الجماهير وطلائعها من أهل الحل والعقد.. أو أن تفضي إلى تماديه في الغيّ، وليس ذلك بالأمر اليسير إذا استعملت سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استعمالاً مجدياً بكل أنواعه متدرجة..قد تصل الى حد المقاطعة رفضا لأداء الضريبة والامتناع عن تنفيذ أوامر الحاكم، فالقاضي المسلم واجب عليه الامتناع عن الحكم بمقتضى الشرائع الباطلة ﴿ أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾[318]، ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[319] عملاً بقاعدة "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.. وإنما الطاعة في الطاعة.." ، والخضوع للقانون الأعلى – الدستور. وفي الحالة الإسلامية الراهنة تقدم الدساتير التي يتصدرها الاعلان الصريح ان الاسلام هودين الدولةوقد يضاف اليها وحتى من دون حاجة للشرح من مثل النص على ان الشريعة المصدر الاعلى للتشريع سندا للقاضي المسلم ولكل اعوان الدولة للامتناع عن تطبيق كل نص يتصادم ويقينيات الشريعة وذلك إعمالاً لقاعدة الإهمال في القانون.. فالقاضي يملك حق إهمال كل قانون أدنى يتناقض مع قانون أعلى.. والشرطي والجندي والقائد وكذا الموظف ودافع الضرائب، كلهم يطبقون مبدأ إنكار المنكر بالقلب وترجمته العلمية والعملية "مقاطعة السلطة الظالمة" بعدم التعاون معها وعدم تطبيق أوامرها. فإذا تمادت وجب الارتفاع بمستوى المقاومة من مثل الدعوة للمسيرات والإضرابات عن العمل وسائر ضروب الاحتجاج السلمي وحشد الجماهير في وجه الطغيان تتصدرهم النخبة والشباب وسائر قطاعات المجتمع.

---

(316) نقلاً عن العيلي، الحريات العامة، ص 246.

(317) هو الملقب سلطان العلماء الشيخ العز بن عبد السلام الذي أفتى بعدم شرعية طاعة أحد المماليك.

(318) "سورة المائدة" الآية 50.

(319) "سورة المائدة،" الآية 44.

فأىّ سلطة في العالم تملك ان تقف في وجه ضغوط من هذا القبيل؟ولو أن العلمـــاء طـــوروا الأشـــكال السلمية للمبدأ الاسلامي العظيم:الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلم يقتصر على الممارسة الفردية، ممـــا لم يجد نفعا في وضع حد لمنكر حكام لهم عصائبهم وأعوانهم وأموالهم، وهو ما دفع الى الحلول العنيفة التي كانت في الاعم الاغلب كارثية النتائج ه\را للدماء والاموال وتمزيقا لوحدة الجماعة. ولعل هذا هو مـــا دفع جمهور أهل السنة منذ القرن الثاني خلافا للخوارج وجمهور الاعتزال الى سد باب الخـــروج جملـــة متمسكين بجملة من النصوص القاضية بعدم استعمال قوة السلاح في مقاومة السلطان الجائر حتى يظهـــر منه الكفر البواح. من مثل قوله صلى الله عليه وسلم : ((من راى من اميره شيئا يكرهه ليصبر فانه مـــن فارق الجماعة شبرا فمات ميتة الجاهليه))[320]وقوله عليه السلام :"انها تكون بعدي أثرة وامور تكرهونها " ، قالوا : ((يا رسول الله كيف تامر من ادرك منا ذلك ؟ قال تؤدون الحق الذي عليكم وتســالون الله الذي لكم)) [321].

وروى عوف بن مالك الاشجعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((خيار ائمتكم الذين تحبـــونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم. وشرار ائمتكم الذين تبغضـــونهم ويبغضـــونكم وتلعنـــونهم ويلعنونكم)). قلنا : ((يارسول الله افلا ننابذهم عند ذلك ؟)) قال : (لا ما أقاموا فيكم الصلاة))[322].

ويعلق محمد اسد على هذا الحيث بقوله : ((ومن الواضح ان عبارة ما اقاموا فيكم الصلاة لا تعني مجرد إمامة الناس في المساجد او اداء الفريضة نفسها ، بل انها تشير كما يشير مطلع سورة البقرة الى استكماله اسباب الايمان الكامل وما ينبني عليه من عمل))[323].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((من سل علينا السيف ليس منا)) [324]. ويعلق محمد اسد على الحديث بقوله:"يتضح من ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امر المسلمين ان يرفضـــوا اوامـــر الحكومة التي تتناقض مع نصوص الشريعة وان يخلعوا الحكومة اذا بلغ عملها درجة الكفر" ، وقال عبادة بن الصامت : " دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما اخذ علينا ان بايعنا على السمع

---

[320] رواه مسلم.

[321] رواه مسلم.

[322] رواه مسلم

[323] أسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، ص 143.

[324] رواه مسلم.

والطاعة في منشطتنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا ، وان لا ننازع الامر اهله الا ان تـــروا كفـــرا بواحا عندكم من الله فيه برهان))[325].

ان هذه الاحاديث اذا قرئت منفردة معزولة عن التيار العام للايات والاحاديث وسير الخلفـــاء الدافعـــة للمسلم بقوة الى ان يكون ايجابيا في مجتمعه والعالم، يامر وينهى ويكدح ويجاهد ويقاوم ولا يفتر ولا يياس ، حتى أنه لو سمع نفخ الصور وبيده فسيلة قوة لغرس خير او لقلع شر، فليفعل.

ان جملة هذه الاحاديث الكثيرة وغيرها التي تامر بالاعراض عن رفع السيف في وجه حكام الجور ، بـــل تامر احيانا بكسر السيف جملة ، ينبغى الا تقرأ معزولة عن الروح العامة التي تسري في الشريعة والعاملة على تنشئة امة تتميز بالايجابية والفعالية لا بالسلبية والخنوع.. ان القراءة المستوعبه لهذه النصوص تنتـــهي بنا الى النتائج التالية :

1- ان الاطار الاجتماعي والسياسي الذي تتنزل فيه النصوص المنفرة من استعمال القوة ، هو اطار اسلامي اعترته بعض الانحرافات دون ان يمس ذلك حسب المصطلح الدستوري بالنظام العام ، اى دون مس بهوية الكيان العقائدي والسياسي للامة ، ودون نيل من المشروعية العليا للدولـــة. فالامراء المتحدث عنهم في النصوص هم امراؤنا ((من رآى من اميره)) ((خيار ائمتكم)) و((شرار ائمتكم)) على غرار ((واولى الامر منكم)) ، ولا يمكن اعتبار الحكـــام الـــدكتاتوريين المفسدين المتمردين على شريعة الرحمن وارادة شعوبهم، ومنهم من هو أدنى الى قطاع الطـــرق وعصبات الاجرام وجماعات الحشاشين... لايمكن اعتبارهم امراءنا واولياء امورنا وإلا لزمـــت لهم الطاعة ، مع ان النصوص مجمعة على ان لا طاعة في معصية الله ، ولا طاعة لمن عصى الله.. فالانكار الذي تحث علية النصوص االآنفة انما لتصحيح انحراف في اطار المشروعية الاســـلامية مشروعية حكم الحق والعدل حتى مع وجود أخلال . اى ما ظلت تعاليم الاسلام محترمة ومنها حكم العدل والشورى."إذ لا طاعة لمن لا يستشير"كما ذكر القرطبي

2- ان الاحاديث المانعة من سل السيف ضد الحكام المنحرفين الذين لم يبلغوا حد الكفر البواح اى التمرد السافر على حكم الشريعة، لا تعطل الدرجات الاخرى من الانكار ، ولا هـــي تـــامر بالاستسلام للامر الواقع ، وانما هي تدفع الى جهاد سلمي [326]الى كلمة حق عندسلطان جائر ،

---

[325] رواه البخاري ومسلم

[326] وذلك أن الجهاد القتالي لا يستغرق مفهوم الجهاد الذي يعني بذل الجهد في سبيل الله ، بما يجعل ساحة الجهاد واسعة جدا تغطي كل أعمال المسلم ما تحركت في نطاق شرائع الاسلام ومقاصده، فهناك جهاد الدعوة والاعلام. قال تعالى عن القرآن الكريم " وجاهدهم به جهادا كبيرا"[الفرقان52].وفي الحديث:"افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" وهناك جهاد مالي."جاهدوا المشركين بألسنتكم

الى مقاومة للمنكر لاهوادة فيها على نحو لا يستقر معه للمنكر قرار ، وتحافظ الجماهير على حساسيتها تجاهه وبغضها له وتواصل راي عام معبأ في مواجهته.

ولو بذل العلماء خاصة ، اقصى الوسع ، وتواردت وتكثفت وتصاعدت اصوات الاحتجاج ضد الظلمة لتكوّن من ذلك تيار شعبي قوي وراء العلماء ونخبة الامة يضغط على المستبد الظلوم لوقف ظلمه ورد صولته،يضطره الى التراجع ، ولن يجديه في ذلك التنكيل والبطش بمعارضيه ، فان ذلك لن يزيد الشعب الا تكتلا وراءهم والتحاما بدعوقمم وتالبا ضد الظلمة ، حتى يتراجعوا صاغرين.. وكان ذلك هو نهج الامام احمد الذي اشتهرت عنه الرويات بالصبر وعدم سل السيف ، ولكن الرجل قد سل على اقوى دولة في العالم آنئذ سيف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وصمد على نهجه واستمات حتى تمكن من زحزحة الدولة عن موقفها المدفوع بمنزع ثيوقراطي مغرور مدعوم بنخبة مثقفة نمّازة (فريق من المعتزلة) مصمم على استيلاء الدولة على عقائد الاسلام والسلطة التفسيرية لنصوص الدين، مما هوشان للامة وعلمائها، فاستعظم الامام ذلك وصمم على ممارسة الجهاد السلمي جهاد الكلمة وثبت عليه، متحملا صنوفا من النكال، فالتفت الجماهير حوله، ما اضطر الدولة الى الانهزام والتراجع [327]. ان الكلمة اذا تغذت من روح مؤمنة وباعت نفسها لله ، تغدو قوة يصعب قهرها[328] ، فما ينبغي تحقير هذا السلاح ولا التعجل في الغائه وتصوير هذا النهج على انه استسلام وضرب من الجبن.. فان المسارعة الى سل السيوف- حتى مع افتراض المشروعية المبدئية لذلك في وجه حكم ثبت بيقين تمرده على شرع الله وارادة الامة"الشورى"- كثيرا ما اصاب الامة بكوارث طامّة، دون أن يغير ذلك من المنكرشيئا وغالبا ما فاقمه.وحتى في حالات النجاح القليلة سرعان ما يؤول الامر الى نتيجته الطبيعية:أن ما كان مأتاه القوة لا يستمر إلا بالقوة." كلما دخلت أمة لعنت

وأموالكم".الحديث. ولو أن كل أنواع الجهاد السلمي الاعلامي والسياسي والمالي والخيري تم تفعيلها ضمن نظرية عامة للشورى وتغيير المنكر ما كان لأنظمة الجور أن تستقر في أمة محمد عليه السلام

[327] شن الشيخ محمد صالح النيفر رحمة الله عليه حملات دؤوبة ضد قرار الدولة التونسية اعتماد الحساب في تحديد أوائل الشهور القمريه داعيا الى اعتماد الرؤيا بديلا ، تمكن خلال عقدين من العمل الشعبي السلمي الدؤوب ان يشكل تيارا شعبيا عارما مؤيدا له ، الامر الذي اضطرت معه الدولة بعد عقدين الى التراجع.ذلك بصرف النظر عن مدى صوابية هذا الموقف أو ذاك.وفي 18أكتوبر2005انخرط في تونس ثمانية من الفاعلين السياسيين والحقوقيين مختلفي المشارف لا يجمعهم غير معارضتهم للاستبداد وتوقهم الى الحرية في اضراب عن الطعام استمر أزيد من شهر، فتمكن من حسن التوظيف للمؤتمر الدولي للمعلومات الذي انعقد بالبلاد لافتا أنظار العالم الى مأساة الحريات بالبلاد،وأهم منذلك فقد توفّق في أن يفجر داخل البلاد وخارجها تحركات شعبية ونخبوية مؤيدة له، ولم ينته إلا بالاعلان عن تشكيل أوسع تجمع معارض عرفه تاريخ البلاد، التفّ حول مطالب ثلاثة: حرية التعبير والتنظم وإطلاق سراح المساجين، وذلك تحت لافتة حركة18أكتوبر للحريات.ذلك شكل آخرمن أشكال الجهاد السلمي،وما أكثرها.

[328] يمكن الرجوع الى مقال بديع للشهيد سيد قطب ((قوة الكلمة)) في كتابه دراسات اسلامية (القاهرة ، بيروت: دار الشروق، 1978).

أختها"[38الاعراف]شأن أصحاب السعير. وبعض تلك الكوارث التي جرتها محاولات للتغيير بالقوة فتح في بناء الامة ثلمة لم ولن تسد الى يوم القيامة مثل الثورة المسلحة ضد الخليفة الثالث، فقد قسمت جماعة المسلمين وفرضت عليها الصراع الداخلي الى يوم يبعثون ، وكان يمكن لقوة الكلمة ان تصحح المسار ولوبعدحين، فما ينبغي الزهد في هذا السلاح وتخطيه بسرعة.

ويؤخذ على الفكر الاسلامي انه لم يطور هذا النوع من الجهاد الذي وصفه صاحب الدعوة انه افضل انواع الجهاد"افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، كما اعتبرشهيد الكلمة هو في المنزلة قرين حمزة.ويمكن أن يندرج في هذا النوع من الجهاد منهاج كامل للتغيير عبر الجهاد السلمي على غرار استراتيجية اللاعنف التي طورها الثائر الهندي المهاتاما غاندي، وفي سياق متصل الانتفاضة الفلسطينية المباركة والثورة الايرانية العظمى التي أطاحت بأعتى امبراطوريات المنطقة، عبر تشكيلة كاملة متناسقة من فعاليات استراتيجية اللاعنف كفيلة بالاطاحة بأشرس الدكتاتوريات وتغيير أفدح المنكرات وذلك مع المثابرة والصبر عليها والمراكمة فيها وبالخصوص الاستثمار الذكي لما تتوفر عليه الكلمة بأنواعها الشعري والنثري والغنائي والمسرحي والصحفي والخطابي والدراسي والدرامي، الى جانب تنظيم المسيرات والاعتصامات والاضرابات والمقاطعة، وقد يصل الامر في مرحلة متقدمة الى الدعوة للاضراب العام والامتناع عن دفع الضرائب..،وذلك بدل الانحباس بين خيار العنف أو الرضوخ لحكم التغلب والتماس الاعذار للخضوع له خشية الفتنة" وحسبوا ألا تكون فتنة فعموا وصمّوا "[المائدة 70]" ألا في الفتنة سقطوا"[التوبة49]. فتنةسيادة أنظمة الفساد والاستبداد.من هنا يمكن حمل النصوص والماثورات الداعية الى الصبر على أنظمةالجور والاكتفاء بالنصح، على أنها متعلقة بمعالجة انحرافات جزئية تتم في اطار الشرعية الاسلاميه،دون وصول الانحراف الى حد التمرد السافر والجور الغشوم " إلا أن تروا كفرا بواحا " اى ظاهرا [329].

3- اذا تمردت الحكومه على سلطان الشريعه فعطلتها او حرفتها وخالفت ما اجمع عليه المسلمون ، فخانت الامانة، أواستبدت بالامر ونقضت العهد فعطلت الشورى واعتدت على الحريات الاساسية، واستباحت أموال الناس دون وجه حق وعبثت بالمال العام وأشاعت الفواحش التي حرم الله ، فما العمل ؟لئن لم يختلف المسلمون في مثل هذه الاحوال في وجوب الانكار على الحاكم أداء لما أوجب عليهم أمرا بمعروف ونهيا عن منكر تصحيحا للمسار وحفظا لكيان الامة وتوقيا من غضب الديان وسوء العاقبة، وذلك بحسب ما هو ممكن، فقد اختلفوا في

---

[329] محيي الدين بن زكريا بن شرف النووي ، شرح صحيح مسلم (القاهرة : المطبعه المصريه { د. ت.})

التوقيت والوسيلة ، فمنهم من يقتصر على الوسائل السلمية، تجنبا للفتنة، وهم جمهور فقهاء السنة وبالخصوص فيما بعد عصر الاسلام الاول، ومنهم من أجاز استخدام القوة عند اليقين من توفر شروط التغيير او غلبة الظن على الاقل بحصول النصر، وكان ذلك غالب راي أهل عصر الاسلام الاول إلا أن الفتن الدموية والخيبات المتتالية التي منيت الثورات المسلحة وما جره ذلك من كوارث مثلت تهديدا لوحدة الجماعة ومكانتها، مالت بالفقهاء الى التضييق من أبواب الخروج المسلح الى أبعد حد حتى انتهى الامر مع أهم الناطقين باسم جمهور المسلمين الامام الاشعري الى تقرير أن من ثوابت أهل السنة ترك الخروج باعتباره سبيلا الى الفتنة ونوعا من الالقاء بالنفس الى التهلكة، فلزم المسلمين الاقتصار على الوسائل السلمية في الانكار وإيكال سلطة الإكراه أي الانكار باليد الى الحاكم.

ومنهم من اوجب الخروج على الحاكم الذي يحكم بغير ما انزل الله والذي يجاهر بالمعصية ويبيحها ويعطل الحقوق والحريات الأساسية مثل حق النصيحة "حرية التعبير" ، واستقلال القضاء ، وتكوين الجمعيات [330] فان طاعته غير لازمة وعلى كل فرد من الامة ان يعمل للخلاص منه لان وجوده على رئاسة الدولة يؤدي بحد ذاته الى الفتنه [331] حتى لوكان ذلك عن طريق الاستعراض ، اى القتل غيلة [332].

اما الفقيه الشيعي المعاصر آية الله منتظري فيلخص منهاج تغيير المنكر كما يلي : (اذا اخطا الحاكم خطا جزئيا لا يمسّ اصول الشريعة ومصالح الاسلام والمسلمين بل كان اساس عمله الكتاب والسنة ، فلا يجب بل لا يجوز الخروج عليه ولا يحكم بانعزاله ايضا وانمايجب الارشاد والنصح مع احتمال الاصرار. واما اذا انحرف الحاكم انحرافا اساسيا عن موازين الاسلام والعدالة وجعل اساس حكمه الاستبداد والهوى وجعل مال الله دولا وعباده خولا او صار عميلا للاستعمارو منفذا لاهواء الكفار والاجانب وتغلبوا من

---

[330] يقول النووي في حديث الكفر البواح: (لا تنازعوا ولاة الامور ولا تعترضوا عليهم الا ان تروا منكرا محققا فاذا رايتم ذلك فانكروه فاما الخروج عليهم وقتالهم فحرام باجماع المسلمين وان كانوا فسقة ظلمة). ونص النووي دال على انه يتحدث عن انظمة لاتزال تتوفر على حد معقول من حكم الشريعة حكم الحق والقانون وان ارتكبت مظالم ومؤبقات ، لانه لم يشهد غير ذلك.

[331] النبهاني نظم الحكم في الاسلام، ص 527.

[332] راى ذلك قوم من الخوارج وبعض المعتزلة ، واكد ابن حزم ان هذا هو ايضا مذهب اهل السنة. نقلا عن :ضياء الدين الريس ، النظريات السياسيه الاسلاميه ، ص 351. وقد يدعم هؤلا وجهة نظرهم باحداث من السيرة مثل ايعاز النبي صلى الله عليه وسلم باغتيال بعض زعماء اليهود مثل حيي بن اخطب ، مع أن هذه تتنزل في سياق مختلف: خيانة العهد.ولقد استند المدافعون في عصرنا عن مشروعية الخروج المسلح على الحكومات السائدة على اعتبارها متمردة على حكم الشريعة وخائنة للامة فهي مستحقة للجهاد ضدها بمثل ما فعلت جماعات في مصر وسوريا والجزائر والسعودية. ومعظمهم اكتشفوا بعد حين وكوارث انهم قد تسرعوا وبنوا سياساتهم على فقه في الدين مبتسر ووعي بالواقع المحلي والدولي مختل فجرّوا البلاء على انفسهم وبلادهم. وقد يحمد لهم أن كان لهم من الجرأة للاعلان عن توبهم والندم على ما بدر منهم في حمأةردودالفعل على الظلم.انظر نصوص مراجعات الجماعة الاسلامية في مصر

هذ الطريق على سياسة المسلمين وثقافتهم واقتصادهم و لم يرتدع هو بالنصح والتذكير بل لم يزده ذلك الا عتوا واستكبارا ، وان فرض انه يظهر الاسلام باللسان بل يتعبد ببعض المراسيم الظاهرية من الصلاة والحج والشعارات الاسلامية كما تراه في كثر الملوك والرؤساء في بلاد المسلمين في امصارنا. فاذا كان المنكر من قبل الوزراء والامراء والعمال ، يرفع امرهم الى الوالي الذي نصبهم حتى يكون هو الذي يعزلهم ان راه صالحا. وإذا كان المنكر في الوالي الاعظم يجوز، بل يجب السعي في خلعه ورفع يده ولو بالكفاح المسلح مع حفظ المراتب ، ولكن يجب اعداد الاسباب : من ايجاد الوعي السياسي في الامة وتشكيل الفئات والاحزاب والجمعيات واللجان وتهيئة القوى والمعدات خفية او علنا حسب اقتضاء الشرائط والظروف ، فان حصل المقصود بالتكتل والاحتجاج والتظاهرفبها ونعمت، والا بالكفاح المسلح فتجب رعاية المراتب والاخذ بالاقل ضررا والاكثر نفعا الى ان يحصل الظفر والنصر. بل الظاهر انه ينعزل قهرا وان لم تقدر الامة على خلعه فليست حكومته حينئذ حكومة مشروعه [333].

4- مسالة القلة والكثرة : اذا اصبح الحاكم مستحقا للعزل بخروجه الصريح عن حكم الشريعة من مثل تعطيل الشورى [334] والحريات العامه منها واستباحة المحرمات [335] ، وحصلت غلبة الظن بالنصر ، على راي من يشترط ذلك فما هي الجهة صاحبة الحق في اعلان الثورة ضده والمطالبة بعزله ؟ فاهل العقد والحل (العلماء ورؤساء الجماعات والتكتلات المعتبره في المجتمع) قد كانوا مجرد سلطة ترشيح له والامة هي التي اختارته مباشرة فعليهم ان يعلنوا طعنهم فيه وسحب ثقتهم منه وتقديم مرشح جديد للامامة. المهم ان نزع السلطة من يد الحكومة يجب الا يتم عن طريق ثورة مسلحة من جانب اقلية من المجتمع ، تمشيا مع مبدإ توحّد الامة، فلا يمكن ان يترك لكل فرد من الافراد تقدير الوضع الذي تصبح فيه طاعة الامير باطلة المفعول،من حيث هي واجب قومي وديني. ان مثل هذا الحكم لا يمكن ان يصدر الا عن المجتمع كله او عن ممثليه الشرعيين [336].

وخلاصة هذا الامر: ان لا يصح لنفر او قلة من المسلمين ان يعطوا لانفسهم حق استبدال الحاكم من دون الناس [337]، بل الامر موكول الى القيادات الشعبية التي عليها في هذه الحالة اعلان سقوط الشرعية وضرورة النداء الى العصيان المدني حتى وإن أفضى الامر الى الثورة الشاملة اذا لزم الامر ،

[333] منتظري ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة ، ج1، ص 594-595.
[334] نقل القرطبي اجماع العلماء على عزل من عطل الشورى. انظر : القرطبي ، الجامع لاحكام القران، ج4 ، ص 249.
[335] من المفيد مطالعة فتوى الشيخ محمد صاح النيفر في اصناف من الحكومات والاحزاب القائمة وحكم كل صنف منها(وثائق الشيخ).
[336] محمد اسد ، منهاج الاسلام في الحكم ، ص-145،144.
[337] سعدي أبو حبيب: الحكم واصول الحكم في النظام الاسلامي ، ص 199-200.

فتكون هي اهل الصدارة والامارة ، والمسلمون جميعا من خلفها يمتثلون لامرها حتى لا ينفلت الزمام ، ولا يتحول الامر الى فوضى ، ولا يحدث فراغ في السلطة. وبمجرد ما يتحقق عزل الحاكم تتولى السلطة الجماعة التي قامت بالخروج وامسكت بزمام الامر ، ثم تعرض الامر العام على الشورى ليختار الشعب قيادته ويعقد معها على حراسة الدين وسياسة الدنيا [338]. فالخروج على السلطه حسب الراى ليس عمل فئة قليلة وانما هو تعبير عن ارادة شعبية عامة على راسها زعماء مخلصون يتولون خوض غمار المجابهة مع الطاغوت بما يناسب ويكافي من الوسائل ، والعنف اذ يمارس ، حسب هذا الراي ، لا تمارسه قلة معزولة، وانما تمارسه الجماهير ضد نظام معزول ، الامر الذي يخفف من التضحيات ويسرع بالتغيير [339].

الخاتمة : تلك هي مجمل الاراء التي بلورها الفكر السياسي الاسلامي حول مراقبة السلطة من اجل اصلاحها والحد من جورها سلما وهو الاصل، ما احترمت الشريعة و لم تتورط في الكفر البواح ، اى التصادم الصريح مع ثوابت الاسلام دين الامة وإرادتها العامة،فإذا هي اقترفت ذلك فاستهدفت أسس الدين بالتقويض وطفقت تشيع الفواحش أو استبدت بالامر جملة فعطلت الشورى وفرضتها دكتاتورية غشوما أوتذيلت للاجنبي أوعبثت بارزاق الناس، أو طفقت تطارد الدعاة وأهل العلم واحرار البلاد،وتوافرت الشروط الضرورية للقومة العارمة ضدها وامنت الفتنة، جاز ذلك في راي من يرى ذلك، خلافا لما استقر عليه الجمهور.

(2) **تقويم مبدإ الخروج :** ولقد ذكرنا ان هذه المسالة – مسالة الخروج- تمثل نقطة قوة وضعف في الفكر السياسي الاسلامي ، كيف ذلك ؟

أ- إن لمبدأ الخروج في الفكر السياسي الإسلامي وجها إيجابيا لأنه يؤكد أن دولة الإسلام هي دولة القانون، وأن سلطان القانون فوق سلطان الحاكم، وأن الأمة هي الأمينة على هذا القانون، وأن الحاكم ليس إلا أجيراً للأمة لانفاذ ذلك القانون وفق عقد البيعة، وذلك هو مبرر طاعتها للحاكم. فإذا حصل منه زيغ أو اهمال أو انحراف جزئي عن الشريعة، أو صدر منه ظلم دون أن يطال ذلك المشروعية العليا للدولة كان تقويمه بالنصح و الوعظ وسائر ضروب الضغط والاحتجاج وحتى التهديد. أمّا إذا تجاوز ذلك الحد فتمرد على الشريعة وعطّل إرادة الأمة وتمحّض للظلم فقد أخل بالعقد فسقطت شرعيته وفقد مبرر الطاعة.. وحق على الأمة أن تنصحه و تحذره وتهدده، فإذا لج في

---

[338] وقد تتولى في حلات استثنائيه مهمة الخروج وعزل الحاكم الطاغي فئة قليله لها اقتدار لكنها لا تستبد بالامر بل ترده الى اهل الحل والعقد لعرض الامر على الشعب للحسمفي الاختيارات المطروحه واختيار القيادة البديله.

[339]

طغيانه وجبروته لم يبق أمام الأمة إلا أن تنتفض عليه وتمارس ما و سعها من وسائل حمله على الجادة والعودة إلى الشرعية أو الإطاحة به إن أمكنها دون فتنة واستحكام للقوضى الشاملة، فإنه لا بد للناس من سلطة برة أو فاجرة، مؤمنة أو كافرة.. ذلك ما يبدو اتجاها عاما من موقف الوسط الإسلامي أو الجمهور.

فمبدأ الخروج إذاً مبدأ هام جداً على الأقل من جهة تضمنه أهم المبادئ الدستورية التي يستند إليها الحكم الإسلامي، والتي تمثل خير دحض وإفحام لمن لا تزال قلوبهم تنطوي على داء ا لحقد أو الجهل تجاه الحقيقة الاجتماعية الإسلامية، فلا يروعوون عن ترديد نفايات بعض الاستشراق، ينسبوها إلى علماء الإسلام من أنهم يرون طاعة الحاكم واجبة على الإطلاق لأي حاكم، أكان ظالما أم فاسقا بدون قيود ولا حدود[340]. ولو كان الأمر كذلك – والنظرية الإسلامية تؤكد خلافه – فكيف نفهم من وجهة النظر التاريخية الثورات المتتالية التي خضبت بدماء الشهداء أرض الإسلام وتاريخه، ألم يكن على رأسها غالباً – دعاة وعلماء تطهرت أرواحهم في المحاريب ونشّأتهم ناشئة الليل ؟ أليس من أجل ذلك ظل الحكام الطغاة في تاريخ الإسلام في صدام أبدي مع الدعاة والمصلحين، ويقض مضجعهم أبداً هاجس شيخ ينفخ روح الثورة والجهاد ضد طاغية فتلتفّ حوله الأمة وتتدلع الثورة ؟ هل كان محض مصادقة أن لم يعرف تاريخ الإسلام قصة الملك ظل الله في الأرض..؟ ألم يكن أشد الطغاة يتمسح على أعتاب الإسلام ويجتهد في أن يرتبط به ولو بسبب واه من أجل أن يعترف به الناس ؟ لقد حاول الطغاة فعلاً تطويع الإسلام لأهوائهم واستخدامه ولا يزالون، ولكنهم يوما بعد يوم يكشفون أنه يرفض كل تطويع ويأبى إلا أن يكون السيد المهيمن صاحب الكلمة العليا.

ب- غير أن مبدأ الخروج في التراث الاسلامي يمثل من جهةأخرى وجها سلبيا ونقطة ضعف خطيرة تتمثل في عدم التناسب بين الوسائل والغايات مما يضفي على معظم كتب السياسة الشرعية مسحة مثالية، فلا تجد طريقها إلى العمل وتوجيه التاريخ. وأمثلة ذلك كثيرة، منها أن المعاني الكبرى في الجهاز السياسي الإسلامي كالبيعة والأمر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى وأهل الحقل والعقد وقوامة الأمة المستخلفة، ظلت غالباً معاني مجردة لا حظ لها من التطبيق إلا بشكل جزئي وشكلي في كثير من الأحيان. فإذا كانت الأمة – بحق – المصدر الوحيد لسلطات الحاكم، وهو ما لا يزال منه البعض في ريب، وأن البيعة ليست إلا عقد وكالة، فكيف يمكن للأمة بعد أن تعطي صفقة يدها وثمار قلبها للحاكم، كيف يمكن لهذا الموكل أن يحد من نفوذ وكيله، بله أن يسحب منه

[340] أورد ضياء الريس أمثلة من تلك النفايات الاستشراقية، انظر: الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 360 وما بعدها.

الوكالة كما يقتضي عقد الوكالة بعد أن غدا هذا الوكيل يتصرف في سلطات واسعة في الأنفس والأموال..؟ يمكن الجواب بأن أهل الحل والعقد هم المهيؤون لذلك. ولكن من هم هؤلاء ؟ إن الإمام يستمد نفوذه في النظرية الإسلامية من البيعة العامة التي تقتضي السمع و الطاعة له، وهؤلاء ما بقي لهم من نفوذ يعقدونه أو يحلونه ؟ ولأن هؤلاء ظل دورهم غائماً فقد مثّل ذلك ثغرة كبيرة، دخل منها الوهن إلى تجربة الخلافة الراشدة، عند ما ظل نفر في المدينة المنورة ممن تبقى من الأصحاب الكرام رضي الله عنهم معتبرين أنهم وحدهم بداية من عهد الامام عثمان وحتى نهاية عهد الامام علي رضي الله عنهما، أهل الحل والعقد، دون اعتبار للأمصار الجديدة التي انجذبت إلى الإسلام بفعل مبادئه في العدل و المساواة، ولكنهم وجدوا أنفسهم ضمن جهاز الحكم مهمشين فزحفوا على المدينة واغتالوا الخليفة الثالث وهو يتلو مصحفه، رافضا الخضوع لمبدأ القوة الذي أعلنه الثوار حتى قتلوه. فلما جاؤوا يبايعون علياً رضي الله عنه أبى عليهم ذلك قائلاً "الأمر ليس إليكم إنه أمر المهاجرين والأنصار" بل ربما البدريين. على حين كان الجيل الثاني من الاصحاب على وعي بضرورة تطور مفاهيم الحكم بحسب تطور تركيبة المجتمع، يتجلى ذلك في نصح الحسن لأبيه أن لا يقبل الخلافة إلا أن تأتيه وفود الأمصار، بينما كان حزب بني أمية قد مد يده إلى الجهاز السياسي التقليدي وزعماء القبائل يستقطبهم بكل الوسائل ليجهض بهم تجربة الخلافة ويبعثها مزيجا عجيبا من إسلام وكسروية وقبلية جاهلية، فتوقف- على المستوى السياسي من يومها- المثال الاسلامي للحكم ، للخلافة الراشدة وما حملته من معاني الشورى الديمقراطية والحكم النيابي كما تجلت نواته الاولى في السقيفة" مجلس الشورى"، وعلوّ سلطان القانون، وما ذاك إلا بسبب غلبة نزوعات المحافظة فكان الإحجام عن القيام بما كان ضروريا من تطوير تنظيمات الدولة الإسلامية من دولة" مدينة"كما كانت في العهد النبوي وخليفتيه، الى ما يناسب دولة عالمية،كما هي الحال الذي آلت اليه واقعا دون أن تشهد مؤسساتها الشورية مثل تولية الخليفة، تطورا مكافئا. ولو قدر أن حظيت القيم السياسية الإسلامية بعقليات منظمة واصلت عبقرية الفاروق التنظيمية لسلك تاريخ الدنيا نهجاً آخر، ولما عرف تراثنا فكرة الوصاية التي يمارسها على الأمة الحاكم وزعماء المذاهب ومشايخ الطرق حتى غدت عند فريق من المسلمين نظرية سياسية برمتها، خلاصتها الوصية والعصمة. وإنها لكارثة حقيقة أن يبدأ تاريخنا بالشورى لينتهي إلى العصمة والاستخلاف والتغلب، لأن ذلك إنما يعني شيئاً واحداً: تغيب الأمة وتهميشها. وكان ينبغي أن تكون الوصاية الحقيقية وصاية الأمة على الحكام والزعماء والعالم.. وإذا بقي هناك من معصوم فليس أحد غير مجموع الأمة.

إن الذي حول الخلافة إلى ملك عضوض- وهو ما حذّر منه مؤسس الدين والدولـــة في الامـــة ،رسول الله صلى الله عليه السلام[رواه.....]- ليس فقط العائلة الأموية التي تمكنت مـــن اســتعادة وضع كان لها في العرب قبل الاسلام، انتقل بالاسلام الى غيرها ، فلذلك سبب خارجي. أما السبب الرئيسي فيكمن في النخبة ذاتها.. في أهل الحل و العقد. فهؤلاء لم تسعفهم الجرأة الضرورية لمواصلة الاجتهاد التنظيمي والاداري و الدستورى لابن الخطاب الذى مثل امتدادا خصيبا لعمل النبى صـــلى الله عليه وسلم كمؤسس ل(الدولة –المدينه) كان مطلوبا من خلفائه وقد اصبحت دولتهم عاصمة لا امبراطورية ، ان ينجزوا عملا تنظيمآ ضخمأ قد شرع فيه الفاروق فعلا ولكنه للاسف لم يتواصل من بعده، فلقد انتصر عبدالرحمن ابن عوف رئس مجلس الشورى لاتجاه المحافظة على حساب التجديد ولاجتهاد لّما اشترط فى خليفة عمر ان يلتزم بنهج الشيخين، فقبل ذلك عثمان ورفض علي رضي الله عنهما، فكانت الخلافة للاول،فتوقف عمل عمر الاجتهادي التنظمى، لتتغلب روح العصر السائدة، وتفتح أبواب التراجع عن ثورة الاسلام الشورية المساواتية. وكان منتظرا ان يتواصل عمل عمر مع أيلولة الحكم الى علي ابن ابي طالب ،غير ان الامر قد تصرم عليه، فأمضى معظم جهـــده فى اطفـــاء الفتن ومحاولة استرجاع وحدة الدولة. وكانت شخصيته(رض) هو الآخر أميل الى المحفظة المبدئيـــة. وربما يكون قد حمله حبه العظيم ووفاؤه للنبى صلى الله عليه وسلم ولخليفتيه(رض) ولصورة الدولـــة كما تركها النبى صلى الله عليه وسلم (دولة-مدينة) على الاحجام عن إعمال فقهه العظيم فى ابداع صور تنظيمية جديدة لدولة عالمية تتناسب مع الاتساع الهائل لقاعدة دولة وقد انضمت اليها شعوب وحضارات بكاملها لاستيعابها فى بوتقة قيم السلام التى انجذبت اليها بما بشـــرت بـــه مـــن عدالـــة ومساواة، ولكنها لم تجد ذلك واقعا فى بنية الدولة على امثل صورة، فا الخليفة الرابع ذاتـــه (رض) لم يكن يرى هؤلا المسلمين الجدد الذين اصبحو اكثر ية فى المجتمع اساسا لشرعية الحكم بـــل الامـــر مستمر عنده امر المهاجرين والانصار، مع ان هؤلا قد تضاءل حجمهم في المجتمع الاسلامي الـــذي يحكمه.إن ضياع الخلافه الراشدة كان ثمرة لهذا الخلل الهائل بين الوضع التنظيمي الدستوري الذي ظل محكوما بصورة (دولة – مدينة) بينما الواقع الاجتماعي قد تطور تطورا هائلا الى دولة عالمية. ولا شك ان الثقافة السياسية العامة التي كانت سائدة في العالم يومئذ وكانت تؤلّه الاباطرة لم تكن لتقدم عونا للثورة الساسية الديموقراطية التي جاء بها الاسلام. ولقد تدرجت العلاقة معها من الصـــدام الى التصالح منذ العهد الاموي وما تلاه حتى الخلافة العثمانية وامتداداها، بما في ذلـــك الدولـــة العربيـــة المعاصرة رغم دعاواها التحديثية : ولكنها عند التحقيق مجرد وعاء جديد لمشروب قدر غير قليل منه موروث قديم متعفن.ولقد كان للجهاز الاداري الموروث عن الرومان في دمشق وعن فارس في بغداد

والذي اعتمدت عليه الامبراطورية الاسلامية الناشئة ذات الموروث الحضاري المتواضع تأثير كبير في إعادة انتاج تلك النماذج الهالكة وبالخصوص فيما تعلق بصورة الخليفة وعلاقاته الاستعلائية على شعبه التي تبلغ حد التأله، مما هو على الضد من كل وجه لنموذج القيادة الشورية النبوية والراشدة. ولقد نجح كتاب الدواوين من أمثال ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب في صياغة ثقافة سياسية جديدة أطلق عليها الآداب السلطانية هي كما تقدم شراب امبراطوري قديم صب في قوالب عربية اسلامية(انظر عبد المجيد الصغير:علاقة علم أصول الفقه بالسياسة)

وليس العيب في الاسلام ان اكتفى بتقرير معاني الشورى والمساواة والعدالة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وعصمة الامة وسلطة الاجماع ودور العلماء واهل الراي ، بل ان ذلك ميزة من مزاياه تتساوق مع طبيعته الخالدة الصالحة للتكيّف مع كل تطور فكري رشيد وتجربة حضارية نافعة وقيادة المومنين به في كل حال يمرون به من بدو وتحضر ومن قوة وضعف، وذلك ما التزموا بتعاليمه ومقاصده وأحسنوا توظيف ما وهبهم ربهم من موارد عقلية ومادية، ما يوجب عليهم الاستمرار في الاجتهاد من أجل ابداع اشكال تنظيمية لا تتناهى بحسب الزمان والمكان استيعابا لكل تطور نافع واستنباطا لحلول ناجعة لكل نازلة تطرأ على اجتماعهم، وانما العيب في المسلمين الذين اكتفوا بالتفنن في صياغة صورة مثالية لأميرهم دون ان يحددوا سلطة للرقابة والاحتساب عليه، والتقدير المنضبط للجهة المؤهلة للحكم عن مدى توفّر هذه المواصفات التي اشترطوها في أميرهم ليكون اميرا ؟ ومن يحكم بانها اختلت يوم ان تختل ؟ وما هي مواصفات تلك الهيأة؟ ومن اين تستمد سلطانها ؟ وما هي المؤسسات الاخرى التي تحقق للامة رقابتها على الحكم ؟ ما العمل اذا اختلفت هذه الهيأة فيما بينها او مع الامام ؟ وكيف يعزل ؟ ان الاختلاف امر طبيعي بين البشر واذا لم ينظم هذا الاختلاف وتوضع له ضوابط واصول سينتهي الى شر محقق.

واحسب ان الفكر السياسى الاسلامى الحديث ولئن استمر تاثّره بالمثالية الغالبة على السياسات الشرعية القديمة ، فان تصديه لمعالجة مشكلات الواقع وتقديم صيغ تنظيمية للقيم السياسية الاسلامية فان تيار الانجذاب نحو القديم لايزال سائدآ وغالبآ بما يشبه وضع النكوص احيانا، غير أن تيارالتجديد فى تنام واستئناف لمسيرته المباركة على خطى المصطفى صلى الله عليه وسلم وابن الخطاب وابن حزم وابن تيمية وابن راشد والشاطبي وابن خلدون والفقانى ومحمد عبده وخير الدين التونسى وحسن البنا والترابى...الخ

نماذج من التنظيم:

ولقد راينا امثلة على الميل نحو وضع أصول تنظيمية ، نذكر منها :

-التاكيد على ان الامامة عقد وان الامة هى الموجبة له
-لا شرعية لحكم اسلامي لا يتأسس على بيعة صحيحة
-ان البيعة تمر بثلاث مراحل: -مرحلة الترشيح سواء أكانت من طرف الخليفة السابق واقرت من طرف مجلس اهل الحل والعقد، أم كانت من قبل هذا الاخير. - -مرحلة التداول حول المرشحين فى مجلس اهل الحل والعقد لافراز بعضهم. - -ثم يعرض المرشحون على الانتخاب العام ،لتقول فيهم الامة الكلمةالاخيرة.
والحائز على اكثر الأصوات ياخذ البيعة من الجميع على حراسة الدين وسياسة الدنيا حسب شروط منها:
-انقاذ الشريعة حسب ما يقره مجلس الشورى واحترام الحريات العامة والخاصة
-يتجدد عرض هئيات الحكم :الامير ومجلس الشورى، وكذا مجالس الشورى وهيآت الحكم المحلية للانتخاب الدوري،بما يضمن مبداالتدول على السلطة بشكل سلمى
-إن اهل الحل والعقد اي أعضاء مجلس الشوري يستمدون سلطتهم من نفس مصدرسلطة الامير رئيس السلطة التنفيذية (الامة) عن طريق الانتخاب ليكتسبوا بذلك شرعية الرقابة الرسمية على الحاكم وحكومته وتوجيه السياسات العامة.ويتولى المجلس الى جانب سلطة الرقابة سلطة التشريع في إطار المشروعية الاسلامية العليا. كما أن للمجلس الطعن في شرعية رئس الدولة اذا حصل خرق للشريعة و لم يرعو، او ظهر عجزه .ويمكن لمحكمة عليا تتكون من كبار القضاة والفقهاء ان تتثبت في الامر وتصدر حكمها. كما يمكن اللجوء الى الاستفتاء العام.
- ليس للامام ان يستقلّ بالتشريع الاستنباطي ولو كان مجتهدا ، ولكنه يشترك مع المجلس في ذلك من خلال تقديم مشاريع القوانين ومناقشتها معهم.ولكن ليس له سلطة فرض اجتهاده.
- مجلس الشورى هيأة سياسية منتخبة تضم ممثلين لاقليم الدولة دون تمييز جنسي او عقيدي أو عرقي أو طبقي

- يمكن أن يتولى مجلس منتخب من كبار القضاة والعلماء مهمة الرقابة على مدى دستورية كل ما يصدر من هيآت الدولة التشريعية والتنفيذية من سياسات وقرارات. يمكن أن يدعى مجلس الراي والاجتهاد.
- يعتبر نموذج الدولة غير المركزية مثل النموذج البرلماني حيث تتوزع السلطة وتمارس الشورى على أوسع نطاق ويشترك في إدارة الشان العام أكبر عدد ممكن من شعب الدولة، فتكبر سلطة الاطراف والفروع على حساب التمركز، النموذج التطبيقي الاوفى بتجسيد القيمة العليا في الحكم الاسلامي

التي أفصح عنها هذا التوجيه الالهي الكريم"وأمرهم شورى بينهم" أي كل أمرهم. وهذا هو النموذج الذي عرفته التجربة الاسلاميةعلىامتداد القرون مهما بلغت انحرافا،وذلك قبل أنتبلى الامة بالاحتلال الغربي وما فرضه عليها من نماذج الحكم المركزي الطاغوتي الذي صادر إرادتها وفكــك مؤسســاتها توصلا لفرض الهيمنة الغربية عليها إما مباشرة أو عبر وكلائه، تحت مسميات خادعــة كالتحــديث ومقاومةالارهاب وبسط قيم الديمقراطية والمجتمع المدني، بينما النموذج المتمحور حول المركز الغربي هو النقيض من كل وجه لقيم الديمقراطية والمجتمع المدني الذين كان حظهما أوفــر قبــل الابــتلاء بالاحتلال وما أورثناه من حكم أتعس منه استبدادا وفسادا.لا ديمقراطية ولا شورى ولا مجتمعا مدنيا دون تفكيك دولة الاستبداد والتحرر من هيمنة المركز الغربي ووضع حــد لحالــة ومهانةالتجزئــة المفروضة.

ج- البعد الاقتصادي للشورى

- يحاول هذا الفصل ان يلقي اضواء على مجتمع الشورى في حياته الاقتصاديه والاجتماعيه جــاعلا هدفه مجرد إبراز الاسس والمبادئ والسياسات العامة والقيم والمقصد،ولايتجاوز ذلــك الى الــبرامج الاكثر تفصيلا ،فهى تخرج عن اطار ها .

(1) توطئة :المال فى الاسلام كالحكم لله استخلف فيه الجماعة فيما تحت ايدى الافراد من المال وهو مع إقرار ما بين ايدى الافراد من حكم ومال، يشترط أن يقع التصرف فيهما وفقا لنظرية اسخلاف الله للجماعة التى استخلفت عليهما، بديرهما الافراد نوابا عنه سبحانه، بما يجعل كل خروج للمال او الحكم عن حدود الشريعة او مصلحة الجماعة هو تصرف مردود يقتضى نصحا وارشادا فان لم يجد فا العزل والإبعاد[341] (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قيما)[342].

المال إذن وظيفة اجتماعية اؤتمن عليه الفرد لتنميتها اصلاحا لحاله بالاستعفاف والاســغناء وخدمــة الجماعة(يسالونك ماذا ينفقون قل العفو)[343] ،اى أن تصرف الجماعة في أمــوال الافــرادريمكن أن تتجاوز مقادير الزكاة الى ما زاد عن حاجة الافراد عند الاقتضاء.وفي الحديث:"في المال حق ســوى الزكاة"/............

---

[341] البنا ، مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا.

[342] " سورة النساء " الاية 5

[343] " سورة البقرة " ، الاية 219.

ان حفظ المال مقصد اساسى من مقاصد الشريعة فالله لم يتعبد نا بالاعراض عن الدنيا،ولكنه تعبد نا بامتلاكها وتطويرها واسثمارها [344]. ولكن هذا المقصد ياتى ترتبيه فى قائمة مقاصد الشريعة بعد حفظ الدين والنفس ،اى انه فى خدمتهما ،فما يحل لمؤمن يؤمن با لله واليوم الاخر ان يضن بمال اونفس من اجل اقامة الدين ولا ان يمسك ماله وفى الناس من يجوع ويعرى ويضحى ،ولا ان يتكاسل ويعطل طاقته او طاقات الطبيعة متواكلا على غيره.

ان تفظيع الاسلام لمنكر الاستبداد والانفراد بالقرار السياسي في الجماعة وتاكيده واجب وحق مشاركة الجميع "وأمرهم شورى بينهم" في تقرير الشئون العامة ، ما ينبغى ان يكون عملا معزولا عن جملة توجهات المجتمع واختياراته، لان الشورى ليست اسلوبا في ادارة الشئون السياسية ، فحسب، ذلك هو الموضوع الاساسي لبحثنا ، بل هي نهج عام في الحياة ، ينطلق من أصل الاستخلاف العام للبشر ووحدة الاصل البشري والمصيري وأوّليةّ الجماعة على الفرد واعتبار الفرد ضعيفا بنفسه ، قويا باخيه ، خطّاء بنفسه ، مهديّا الى ارشد امره باخيه. فالحياة الاجتماعية في التصور الاسلامي ذات بنية عضوية، ترتبط كل وظيفة فيها بجملة الوظائف الاخرى التي تقوم بمقامها وتختل باختلالها فمن غير الواقعي اذن ان نتصور امكان قيام مشاركة سياسية في السلطان السياسي مع استمرار السلطان المالي دولة بين صفوة من اللصوص الدوليين القوارين، في شكل احتكارات كبرى صناعية وزراعية وخدمية، سرعان ما تفرز على الصعيد الاجتماعي نمطين متناقضين من العمارة واساليب العيش العامة، يغدو معهما الحديث عن الاخوة"إنما المومنون أخوة" وعن الوحدة الوطنية والقومية والدينية:"وأن هذه أمتكم أمة واحدة" وعن الاخوة الانسانية:"الذي خلقكم من نفس واحدة" وكذا الحديث عن الشورى بمعناها السياسي أي المشاركة السياسيه في شكل انتخابات او حريات سياسية عامة، يغدو كل ذلك نوعا من الهزل والخداع وغسيل المخ اليومى الذى تقوم به اجهزة الاعلام فى الأنظمة الراسمالية وأذرعها الاخطبوطية التابعة الممتدة في العالم.

ان اتساع الشورى فى المجتمع بشكل جاد يقتضى ضرورة اتساع نظام المشاركة فى الحياة المالية والتكافل فى المغنم والمغرم ،وشكل السلطة فى الدولة ينبغى ان يناظر شكل ادارة الشركات التعاونية بحيث لا احتكار في قرار الادارة ولا ظلم في انصبة الربح والخسارة[345].

انه ما ينبغي في التصور الاسلامي أن تتمحور فلسفة الاقتصاد حول تحقيق الربح لحفنة من اللصوص ولو على أنقاض البئة والحاجات الاساسية للجماعة، بل يجب أن تتمحور حول المصلحة العليا

---

[344] هويدي ،القران والسلطان ،ص 225.

[345] الترابي ، " الشورى والديموقراصيه : اشكالات المصطلح والمفهوم ".

للجماعة بل للانسانية، بما يحفظ لطبيعة ويوفر الكفاية للجميع بما يحقق التقارب بين كل فئات المجتمع وأعضاء الاسرة البشرية ويقضي على آفة الفقر قرين الكفر وعلى التفاوت المشط الذي يحكم العلاقات المحلية والدولية في شكل احتكار تداول المال في فئة قليلة لا تتجاوز2أو3% من السكان على المستوى الاقليمي والدولي، وما يثمره ذلك ضرورة من أحقاد وحروب وأوبئة وتدمير للبئة وتمزّق في النسيج الاجتماعي وصراعات وحروب في العلاقات الدولية، ما ينبغي أن يكون مجرد الربح الراسمالي هو الهدف الأسنى لأي برنامج اقتصادي واجتماعي يحرص على شرف الانتساب الى الاسلام والالتزام بتعاليمه ومقاصده، ذلك اذا كنا جادين حقا في بناء اخوة اسلامية ووطنية وانسانية حقيقية تقوم على المشاركة في المغنم والمغرم ، وفي العسر واليسر ، اى على الشورى ، فقد كان اول ما استهدفته رسالة النبي عليه السلام في مكة، بحرب لا هوادة فيها، بعد الاشراك بالله يتمثل في اثرياء مكة المستغلين القساة ، ذلك ان اشباع الحاجات المادية الروحية والمادية للبشرية يعتبر جوهر الارادة الالهية ، ومن ثم جوهر الدين[346].

لقد كان اول عمل للرسول صلى الله عليه وسلم وهو يرسي اول تجربة للشورى في التاريخ ، تمثل في بناء المسجد واصدار الدستور واقامة المؤاخاة(دراسات في السيرة:عماد الدين خليل) ، دلالة على الترابط بين الحياة الاجتماعية والثقافية من جهة ، والحياة السياسية من جهة ثانية ، والحياة الاجتماعية والاقتصادية من جهة ثالثة. وكانت الروح الجماعية الشورية اساسا في كل منها لحياة الاخوة والحرية والعدل. ولذلك يحق لنا ان نشك عظيم الشك في كل شعار ديموقراطي يرفع نفاقا ضمن مجتمعات متفجرة يتجاور فيها الحرمان والبؤس والبطالة والمرض مع الترف الفاجر والاستطالة على الله وعباده.. الامر الذي يجعلنا نوقن ان كل بناء اجتماعي يقوم على مثل هذه الاسس ، لا محالة مهما ارتفع مهدوم ، وهو ما يفرض على دعاة البناء الجديد ان تكون دعوتهم هدما وبناء، في مستوى شمول الاسلام ، وفي وحدة لا تنفصم بين معاني التوحيد على المستوى العقدي والعدل على الصعيد الاجتماعي والشورى على الصعيد السياسي ، اذ كما انه لا معنى لايمان لا يتنج عملا , فانه لا معنى لعقيدة التوحيد ان لم تثمر مجتمع العدل والشورى ، مجتمع الاخوة والمشاركة والتكافل في مصادر الرزق الاساسية (والارض وضعها للانام) { الرحمن : 10} (سواء للسائلين) { فصلت :10} ، " الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار " اى مصادر الرزق الاساسية.

---

346 انظر : اسماعيل الفاروقي في :المسلم المعاصر، العدد 22 . ولا شك ان الفاروقي لا يتحدث عن اى اشباع وانما الاشباع الطيب لجميع الناس. وتاتي اهميته من انه مما يزيل هم الدنيا والتنافس حولها ويوفر مناخا ملائما لزرع معاني الاخوة والرحمة والترقي الروحي والفكري والخلقي على اوسع نطاق ممكن.

ويكفينا هنا التاكيد على ان المشاركة السياسية تقتضي ضرورة مشاركة اجتماعية. ان الشورى والعدالة هما وجهان لعملة واحدة هي التوحيد [347]. ودعوة الاسلام المتكررة للافراد ان ينفقوا في مصالح الجماعة ابتغاء وجه الله سبحانه وتعالى يفترض اباحة التملك الفردي ، اذ الاسلام يستهدف الارتفاع بالجميع من خلال التشجيع على عمارة الارض وعلى التكافل المجسّد للأخوة، الى المساواة في الغناء وليس تردي الجميع في منكر الفقر.

وضمن اطار هذا الكتاب نكتفي بايراد ملاحظتين :

الاولى : حول اشكالية البرنامج الاقتصادي : ماذا يمكن ان يفعل الاسلاميون في المجال الاقتصادي لو قامت لهم سلطةاو أسهموا فيها؟ هل لديهم حلول واقعية لمعالجة الوضع الاقتصادي ومشكلاته المتعددة ؟ اوبعبارة اخرى ماهي اضافات المشروع الاسلامي في المجال الاقتصادي وامكانية تطبيقها ؟ تاريخيا اقترنت الاجابة عن هذا السؤال – اشكالية البرنامج – بالمشروع الاسلامي منذ ظهور الصحوة الاسلامية المعاصرة خاصة على مستوى العالم العربي ، والاسلامي. وازدادت تلك الاشكالية حدة وتعقيدا منذدخل الاسلاميون المعترك السياسي ، واقتربوا من مناطق السلطة في العديد من الحالات ، وحدهم طولبوا ببرامج تفصيلية ولمّايتحقق لهم ولا لقوى المعارضة عامة ولو الحد الادنى من الحريات حتى ولا ضمان حق الحياة، فضلا عن غياب الشفافية وحجب الحكومات المستبدة القائمة للمعلومات الصحيحةحول حقائق الوضع الاقتصادي مما هو ضروري لكل تقويم علمي لهذه الاوضاع وتقديم البدائل الكفيلة بإخراج البلاد من أوضاع التأزم والتخلف. ولكن أنى لأي معارضة جادة في ظل هذه العتمة وفي مناخات القمع السائدة أن تحقق انجازات معتبرة في مجال التجديد والابداع والتطوير بينما همها منصرف الى ضمان حق الوجود إزاء ملاحقتها بوصف الحزب المحظور وإدارة رحى القمع والملاحقة عليها، رغم أنه من حيث الاصل طبيعي ان يطالب الاسلاميون ببرنامج او رؤية واضحةلمعالجة معضلات الواقع الاقتصادي وكيفية مواجهة اخطار الازمة الاقتصاديه الخانقه ، خاصة وانهم اصبحوا يشكلون رقما سياسيا مهما في الحسابات السياسيه المحليه والدولية.

إن جوهر الصراع الدائر يتعدى مسالة البرامج والبدائل والسياسات ، ويتجاوز بشكل عام البعد الاقتصادي لازمة البلاد لانه باختصار يكمن في غياب الحريات وسيادة دولة الاستبداد واقصاء الاطراف السياسية والاجتماعيه الجاده ومنعها من المساهمه في معالجة الاوضاع والتفكير الجماعي في مصلحة البلاد ومستقبلها ، الامر الذي جعل المعارضة عامة اقرب الى حركة تحرر وطني منها الى

347 ....؟

احزاب سياسية تناضل من اجل تطبيق برامج جزئية تفصيلية كما يحدث عادة في دولـــة ديمقراطيـــة توافقت فيها النخب على معادلة معقولة للحكم على أساس ضمان حقوق للمواطنـــة توفرللجميـــع التداول السلمي للسلطة بين مختلف الفرقاء. وفي غياب مثل هذا الاطار التـــوافقي بســـبب ســـيادة الاستبداد يغدو النضال ضد الاستبداد من قبل كل أنصار الحريات الديمقراطية هو جوهر البرنـــامج الوطني على غرار ما كان يحدث زمن الحرب ضد الاحتلال حيث كان النضال يتمحور حول مهمة واضحة هي طرد الاحتلال دون الزج بقوى المقاومة في اتون الصراعات الايدولوجية المفرّقة.

ولذا لم يكن عجبا أن تتألف هيأة وطنية في تونس من قبل أحزاب وجمعيات وشخصيات تنتمي الى اتجاهات لبرالية ويسارية واسلامية مختلفة على أساس برنامج وطني يتلخص في الحرية:حريـــة التعـــبير وحرية التنظيم وحرية المساجين(انظر موقع تونس نيوز.نات8-11-05)مصممة عن وعـــي علـــى تاجيل صراعات ايدولوجية طالما انهكتها طيلة نصف قرن من دولة الاستقلال،دولة الاستبداد.

وهو مايجعل الجدل المستمر في مسالة البرامج والبدائل ليس في المحصلة سوى مزايدة سياسية وتعلـــة مقنّعةلاقصاء طرف سياسي وخصم عقائدي من الساحة ، والحيلولة دون انسيابه في المجتمع ما ظلت ابواب الحريات العامة موصدة والقمع متواصلا وتداول السلطة ممنوعاحتى التلفظ به [348]

إن الحديث عن برنامج اسلامي اقتصادي ليس حديثا عن مشروع غيبي اوسحري – مثلمـــا يـــروج لذلك خصوم الحل الاسلامي – مع ما للبعد الغيبي من اهمية من وجهة النظر الاســـلامية في انجـــاز التنمية واحداث النهضة الاقتصاديةالمطلوبة-،وهو ايضا ليس حديثاعن مشروع اخلاقي ، مـــع مـــا للاخلاق من دور في النهوض بالمجتمعات. ولكن البرنامج الاسلامي المقصود هو برنـــامج يتعـــدى الدائرة الاقتصادية البحتة ليشمل كل الدوائر التي تحيط بها وتتكامل معها ، وخاصة الدائرة الثقافيـــة والاجتماعيه والسياسيه التي يتشكل في اطارها البرنامج الاقتصادي ويعمل متكـــاملا معهـــا ليفـــرز معالجات لصيقة بهوية المجتمع وخصائصه التاريخيه والحضارية ويوفر لمواطنيه ضـــرورات وحاجيـــات اجتماعهم وتمدنهم وعزهم.

الملاحظة الثانية : حول الاقتصاد والسياسة:من الممسلم به انه لا يمكن الفصل بين الاقتصاد والسياسة وعلى الاخص في هذه الايام. ومن المسلم به ايضا ان القضايا الاقتصادية والسياسية لا توجد في فراغ ولكنها تنشأ في مجتمع انساني منظم ينتسب الى مثالية معينة ، فكلا النظامين الاقتصادي والسياســـي في اى مجتمع يشتق مبادئه من هذه المثالية ، ولا يمكن ان ينجح قط اى نظام يصادم مـــا يـــؤمن بـــه الشعب من مثالية،سواء أكانت ليبرالية حرة ام ماركسية اشتراكية ام اسلامية ام غير ذلك.

348

ومن تحصيل الحاصل تقريرأن معظم حكومات العالم الاسلامي لا تعرف المثالية الاسلامية ، ولا تريد ان تتعرف اليها ، ولا تؤمن بها، وتحاول جاهدة ان تطمس معالمها وتمحوها من صدور النـــاس،وفي الاقل لا تلقي لها بالا،ولا تخصها بغير الهامش مكانا، وهو ما يفسر الهوة المتزايدة اتساعا بـــين نخبـــة الدولة والاقتصاد من ناحية وبين جمهرة الشعب من ناحية أخرى ويعمق انعدام الثقة.

ثالثا: إنه في ظل استمرار التجزئة التي فرضتها موازين القوة الغاشمة على امتنا وما ولّدته من أوضـــاع استتباع وفساد واستبداد ما يبدو لمشاريع التنمية المستقلة التي تريدها أمتنا آفاق مزدهـــرة واعـــدة ، وذلك بصرف النظر عن نوع المنهج الاقتصادي المتبع، وهو ما دفع الى تقلبات ذات الـــيمين وذات الشمال بحثا عن مخرج وسط السراب ولكن دون جدوى فشواشهد التجربة لا تؤكد سوى تفـــاقم الفقر والمديونية واتساع الفوارق وتعمق التبعية للخارج مقابل تضاؤل الاعتماد المبادل بين اقتصاديات دول الامة، بما يؤكد حقيقة أنه في ظل استمرار التجزئة لا آمال كبيرة جادة يحملـــها لشـــعوبنا أي برنامج وغذا كان بينها من فوارق فهي فوارق جزئية.

رابعا:إن الاسلام الذي قاد احتماع امتنا وعصور ازدهارها الحضاري المديدة وظل مرجعيتها العليـــا التي استوحت منها كل مناهج حياتها الثقافية والتشريعية والاقتصادية وتأسست في ظلها مجتمعـــات راجت فيها أسواق الدنيا جنبا لجنب مع اسواق الاخرةتجسيما للمثل الاسلامي الجامع بـــين المـــادي والروحي، وحتى في عصور انحطاط هذه المجتمعات ظلت منتجة لحاجياتها وزيادة حتى كانت تصدر الاقوات للدول الاوروبية وتسدي لها القروض(مصر أقرضت انجلتراوالجزائـــر أقرضـــت فرنســـا ، وكلاهما قبل الاحتلال)، إن الاسلام هذا ما عجز طيلة القرون التي حكم فيها وقبل أن ينحى بقـــوة السيف عن عرشه ويدفع الى الهامش ويستبدل بإيدولوجيات أخرى، إن هذا الاسلام لا يزال أهـــم مقوم في هوية الامة ومحرك لطاقاتها لو أنها وظفت في مشاريع التنمية كما حصل في تجربة ماليزيـــا.إن الاسلام الذي قاد احتماع أمتنا وشكل وعيها وضميرها ولايزال،من الطبيعي أن يكون رجاله الاقدر على تعبئة شعوبنا لأي مشروع تنموي وتجسير الهوة الشاسعة التي شقتها المناهج التغريبية بين نخبـــة الحكم والثقافة من جهة وبين جمهرة الناس.

خامسا:إن الحركة الاسلامية لا تزال عموما في المعارضة والعلمانية في الحكم، فليست مسؤولة عـــن أوضاع التازم السائدة لدرجة العجز عن انتاج الاقوات الضرورية والاسلحة الدفاعية وهو ما يمثـــل تهديدا حقيقيا للامن القومي، هو مسؤولية الجماعات العلمانية. ومع أن الحركة الاســـلامية ليســـت فحسب في المعارضة بل تدور عليها غالبا رحى الحرب الدولية والمحلية، ومع ذلك ففي الاحوال التي أتيحت لها بعض الانفاس قدمت رصيدا معتبرا من الممارسات التنموية الناجحة وبالخصوص ضـــمن

مؤسسات المجتمع المدني فقد طورت فكرة الاقتصاد الاسلامي حتى تبلورت في علـــم تقـــوم علـــى تدريسه كليات في كثير من الجامعات وبعضها في الغرب مثل جامعة لافبرا في انغلترا، وتنعقـــد لـــه المؤتمرات العلمية وتقوم على خدمته موسوعات ومجلات ومئات من المؤلفات، كما تجسّده في الواقع الاقتصادي المحلي والدولي مالا يقل عن مائتي بنك اسلامي تدير مائات المليارات من الدولارات وتمثل قطب جذب وإغراء كبير للراسمال ليس الاسلامي فحسب بل غير الاســـلامي أيضـــا لمـــا يـــوفره النظامالمالي الاسلامي المتطهر من سوأة الربا من ضمانات بالمقارنة مع الاقتصاد التقليدي أي الربوي، وهو دفع بلدا يتوفر على ثالث اقتصاد عالمي هو انغلترا على افتتاح بنكاسلامي بريطاني كمـــا دفـــع كبريات البنوكالدولية مثل سيتي بنك وباركليزبنك وغيرها على فـــتح فـــروع لهـــا تعمـــل وفـــق الشريعةالاسلامية.

ومن جهة أخرى أمكن للاسلاميين الذين قادوا كبريات النقابات المصرية مثل نقاباتالاطباء والمحـــامين والصيادلة والجامعيين ..الخ، أن يثبتوا جدارة متميزة في الارتقاء بمستوى الخدمات في تلك النقابـــات وهوما أكسبهم ثقة قواعدها، ولولا أن الاخوان حدّوا من مستوى مشاركتهم :الثلث لوقعت كـــل النقابات بأيديهم، ولا يختلف ذلك عن مستوى غدارتهم للمدارس الخاصة، وهو ما يفســـر شـــدة التنافس والطلب عليها.

أما إدارتهم للبلديات ونهوضهم بها فالمثال التركي ناصع تشهد عليه بلدية استنبول التي رفعهم أداؤهم الراقي فيها وفي المدن التركية الكبرى التي كانت بلدياتها تعاني حالة البؤس والافلاس زمن القيـــادات العلمانية اليساريةواليمينية، رفعهم الى سدة الحكم بانفراد، ليحققوا في المستوى الاقتصادي نهوضا غير مسبوق أمكنهم به أن يعيدوا للعملة التركية اعتبارها حتى حذف منها ست أسفار لم تكن تعني شيئا مذكورا.وخفضوا ديون تركيا بنسبة الثلث خلال ثلاث سنوات، وكذلك فعلـــوا مـــع التضـــخم والبطالة. وليس وراء هذه النجاحات من سبب واضح غير الى الاسلام، باعتباره العنصـــر الفـــارق. فالاسلاميون مثل زملائهم العلمانيين درسوا في نفس الجامعات متمكنون مثلهم من نفـــس العلـــوم والتقنيات والمعارف الحديثة، غير أنهم يتفوقون عليهم بأمرين:خطابهم هو الأقرب لأوسع قطاعـــات الجماهير ، لأنهم يخاطبونهم بمفاهيم وقيم ومواريث متغلغلة في أعماقهم بينما العلماني كأنه يخاطبـــهم من مكان بعيد فلا يحرك فيهم شيئا كبيرا وتتقاصر عن الاسلامي قدرته على تعبئتهم وتحـــريكهم في اتجاه ما يريد من اهداف.والعامل الثاني :أن سلوك الاسلامي يوحي بالثقة أكثر من غيره لأنه يجســـم النموذج المستقر في أعماق الجماهير لما ينبغي أن يكون عليه الانسان المســـلم،برّا بوالديـــه واقاربـــه وجيرانه صادقا في معاملاته، مؤثرا على نفسه، تقيا ورعا، يؤمهم في المســـاجد ويشـــهد جنـــائزهم

وافراحهم، ويجدونه الى جوارهم كلما حزبهم أمر وحلّت بهم النكبات وما أكثرها.وكل ذلك راجع الى الاسلام.والعامل الثالث الفارق المنحدر من الاسلام عامل تربوي قيمي يتمثل فيما يمتلكه من قدرات على ضبط الاندفاع نحو الاستهلاك بما لا يدع نصيبا للادخار الضروري لكل نمو . وغالبا ما لا يقف النهم للستهلاك عند حد الدخل المتوفر للافراد بمن فيهم القائمون على مؤسسات الدولة، فتمتد أيديهم لتوظيفها لمنافعهم الشخصية وأسرهم وأحزابهم، بينما الاسلام يربي أهله على التقلّل ويلزمهم بالحلال شرطا لقبول عباداتهم، فيكبح جماح الاستهلاك، وينذرهم بأشد العقاب إذا هم ولغوا في الحرام، مما يشكّل عاملا تنمويا مهما جدا لا يمتلكه غير الاسلاميين،إضافة الى وسائل الرقابة في المجتمعات الديمقراطية، التي لم تجد وحد في كبح الفساد آفة النظم المعاصرة. أما في ظل الانظمة الدكتاورية فيجتمع غياب الرقابة القانونية مع غياب الرقابة الدينية فتكون كارثة الانهيار محتمة ولو بعد حين.

إن نجاح الشيخ نجم الدين أربكان وتلاميذه غير المسبوق في تركيا في القضاء على آفة الفساد التي اجتاحت طبقةسياسية في جملة أحزابها الفساد المستفحل، سواء أكان ذلك خلال نهوضهم بتنمية بلديات مفلسة أم كان من خلال توليهم سلطة البلاد فرفعوا خلال سنوات معدودات من مستويات الدخول الفردية وحدّوا من مستويات التضخم المتصاعدة ومن البطالة ووضعوا تركيا اقتصاديا وسياسيا وحقوقيا على طريق التمدن الحديث، يمثل شهادة نيرة للاسلام وما حققه من تجديد وتشبيب للنخبة السياسية الهرمة ،وهو ما ينجزه في كل مكان اليوم، بما يفرض اعتبار البرنامج الاقتصادي ليس مجرد مخططات أيا كانت دقتها وجماليتها بقدر ما هو قبل كل شيئ مشروع ثقافي تربوي انساني.

سادسا: تحاول حكوماتنا تحت ضغط خارجي صارم اقامةنظام اقتصادي راسمالي حر. ومعنى هذا في لغة الغربيين ايجاد نظام سياسي ديموقراطي يتسم بحرية الفرد في ابداء رايه وفي اختيار ممثليه وفي مزاولة مهنته وفي معاملاته الماديه مع غيره ، وفي اصدار قراراته الخاصه بانتاجه واستهلاكه. لذلك كان اول مانقترحه على هذه الحكومات واوجب ما يجب عليها ان ارادت ا ىاصلاح ان تكون منطقية مع نفسها وان تزاوج بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، اذ بدون ذلك لن تتمكن من تحقيق ما تعد به الشعب من رخاء اقتصادي وان قل ، فالحرية لا تتجزأ.

هذا منطق البديهة ، وهو ما قال به اصحاب المذهب الليبرالي في القرن التاسع عشر ، وهو عين ما يقوله معتنقوا هذا المذهب في هذا القرن ، وهو ما قال به الاسلام في القرن السابع، على أن يتأسس ذلك ويجري في سياق فلسفة خلقية تعطي الاولوية للانسان فردا وجماعة بما يعنيه ذلك من رعاية

التوازن بين حاجاته المادية والروحية والخلقية، واعتباره جزء من أسرة وجماعة ومجموع انســـاني وفي علاقة ضرورية ومصيرية بالبئة ، فما ينبغي التمركز حول بعد واحد منها في مشروع تنموي جاد مثل الربح المادي مقابل إهمال بقية الابعاد، كما فعلت وتفعل النماذج الراسمالية أو الاشــتراكية . فهـــل تستجيب حكوماتنا التي تريد الاصلاح ؟ ولان السياسة الاقتصادية هي في ارفع مفاهيمهـــا ، فانهـــا تحتاج مع التخطيط ومع التشريعات ومع الاستثمارات ومع التعليم والتكوين المهنى..وربما قبل ذلـــك كله الى جو سياسى مشجع،ومناخ نفسى مساعد ،وظروف اجتماعية هادئة ، وقوانين عادلة[349]
ويمكن تلخيص كل ذلك فى ما اصطلح على تسميته بالدمقراطية فى معناهاالواسع والشامل بقدر ما تكون الحياة السياسيةشفافة وواضحة يعرف كل فرد ومؤسسة و تنظيم و هيئة.. مكانه ووحـــدوده وواجباته وحقوقه،فتكون الحياة الاقتصادية والانشطة المنتجة كذلك.
لهذ نقدر ان الشرط الاساسى لنجاح سياسة اقتصادية ان يسود المجتمع جو الجدية والثقـــة والامـــان والطمانينة،إلا أن ذلك لايكفى وحده لانتاج القمح والأدب والموادالاسهلاكية ،بل هو مجرد حـــافز لاغنى عنه[350]نحن نكتفى فى السياسات الاقتصاديةالتاكيد على ارتباط الاقتصـــاد بجملـــة المفـــاهيم العقائديةالاسلامية التى تؤطر كل مؤسسات المجتمع الثقافية والتربوية وسياسات الدولـــة الداخليـــة والخارجية.
واخيرا ،لابد من التذ كير ثانية ان السياسة الاقتصادية المثلى هي التي تسن لصالح السوادالاعظم مـــن المواطنين و بموافقة غلابيتهم فى جو من الحرية والشفافية،وان كل ماعدى ذلك استبداد لفئة منها على جمهرة الشعب مما يهدد التوازن والسلم الاجتماعى و يدمر مؤسسات المجتمع والبئة ويضع البلاد فى حرب اهلية او على حافتها وهو عين ما يحدث الان فى معظم بلاد العرب باسم الصـــلاح الهيكلـــي تحت ضغوط منظمات دوليةبدعاوى تحرير الاقتصاد ،وهى السياسة ذاتها التى اقتضت الدعم الغـــربي لأشد الانظمة دكتاتورية وفسادا، فطبقت سياسات الطوارئ – معلنة أو غير معلنة-في أكثر من بلد مثل مصر وتونس وسوريا والعراق والجزائر ، وسحقت صناديق الاقتراع ومعها الفائزون مثل جماعة الجبهة في الجزائر والنهضة في تونس والحركة النقابية والجمعياتية والصحافة .. من أجل تسهيل تمريـــر السياسات الراسمالية الدولية وسحق أمل الشعوب في تنمية مســـتقلة لصـــالح الشـــعوب وحرياتهـــا وانعتاقها من التبعية.

349
350350

واذن فان أولى الاجراءات الواجب اتخاذها في حكومة ديمقراطية،هى اعادة الكلمة للمجتمع والمواطن لتنظيم صفوفه من اجل المساهمة الحقيقية فى تطوير الحياة القتصادية واطلاق المبادرة فى اطـــار قـــيم الاسلام وعدالته ، وفرض الحريات العامة والخاصة ،ودعم مؤسات المجتمع ،والحد من هيمنة الدولـــة ،وتعبئة عناصر المقاومة والتحدى لدى شعوبنا من اجل تنمية مستقلة متوازنة فى اطر وبواعث عقدية وسياسية معبرة عن ارادة وضمير امتنا ،تعيد التوازن بين الدولة والمجتمع لصالح هذ الاخير ،واستقلاله واكتفائه واستغنائه عنها فى معظم مقومات حياته ، فينهض العمل الاقتصادي ضمن نهضة شـــاملة ، تضمن تحرير الفرد والمجتمع من هيمنةالدولة ومن نهم التنين الراسمالي العولمي، بما يقصر تدخل الدولـــة على سد الثغرات،ولكن دون المس بحرية الافراد ومبادراتهم الفردية والاجتماعية، بل يؤسس ويدعم سلطة الامة على حكامها وتحريرها من التبعية للخارج ، وتحقيق عزتها ووحدتها ، وتحرير اراضـــيها وارادتها ، ونصرة كل مظلوم ، واطعام كل جائع وستر كل عار ودواء لكل مريض وتعليما لكـــل جاهل.. على ان تتم عملية تحجيم الحكومة بالتدرج على قدر ما يحققه المجتمـــع مـــن اســـتقلال واستغناء.. ذلك ان عدم توافر الكفاية للمواطن يفرض وضعا استثنائيا تستباح فيه الملكيه الخاصـــة – كما سبق – وتعطل الحدود او بعضها، إذ الاولوية في مثل أوضاعنا للحرية والعدالة والوحدة وتحرر الامة من الاحتلال والهيمنة الاجنبية.

سال الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه وهو يودع احد عماله : (ماذا تفعل اذا جاء ســـارق) قال : (اقطع يده). فرد عليه عمر : (فان جاءني منهم عاطل أوجائع فسوف يقطع عمر يدك ياهذا ، ان الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم ونسترعورتهم ونوفر لهم حرفهم ، فاذا اعطيناهم هـــذه النعم تقاضيناهم شكرها ، ياهذا ، ان الله خلق الايدي لتعمل ، فاذا لم تجد في الطاعة عملا التمست في المعصية اعمالا ، فاشغلها بالطاعة قبل ان تشغلك بالمعصية).

د- البعد التربوي للشورى

(1) مقدمة عامة : قد أسلفنا ان اول ما عمل النبي صلى الله عليه وسلم وهو يرسي اسس المجتمـــع الاسلامي في المدينة ان بنى مسجدا، فكان ذلك المسجد المؤسسة الاولى وحجر الاســـاس في البنـــاء الاجتماعي الجديد،والمحور الذي ستتشكل حوله وامتدادا له كـــل مناشـــط ومؤسســـات المجتمـــع الوليد..كان مركزا للتعبد ومدرسة للتعلم ومنتدى سياسيا للشورى ومؤسسة قضائيه ودارا لاستقبال الوفود وضيوف الدولة، ومأوى للفقراء، وقاعة للفنون والترفيه، وحتى ناديـــا للتمـــارين الرياضـــيه والعسكرية.كان كل شيء في حياة لمجتمع الجديد. وستمتد ثمار هذه النواة المفعمـــة خصـــوبة عـــبر

مشارق الارض ومغاربها صانعة حضارات ومجتمعات اسلامية زاهرة، رافلـــة بـــالعلوم والمعـــارف والتجارة والصناعة، المسجد الجامع القلب النابض لمدينتها ، وسيستمر ذلك قرونـــا مديـــدة الى أن تمكن الاحتلال من فرض انقلاب في بنية المدينة والمدنية الاسلاميتين، كان أبرز مظـــاهره وأســـبابه تهميش المسجد، وإفراغه من محتواه ودوره الحضاري الريادي، فانقطع عن كونـــه مدرســـة للتربيـــة وجامعةللعلوم والثقافة.. والنواة الاولى والصلبة والمخصبة للحضارة الاسلامية،فنضبت ثماره اليانعـــة وما قدمه من اضافات وتعديلات هامة في مجال المعرفة الانسانية.. وقد انطلقت تلـــك المدرســـة في مجتمع امي لا شان له بالعلم ولا بالمعرفة ، انطلقت تنشر الاسلام ثقافة جماهيرية على نطاق واســـع.. ثقافة متاحة للجميع دون تكالبف ولا ارهاق.

لقد كانت "الحلقة" المسجدية انسب الاشكال لغرس روح المساوة والاخوة والشورى واتاحة المجال يسيرا للحوار وتبادل المعرفة والراى.. وكانت الصلاة بما تحرض عليه من رص الصفوف والانضـــباط في اتباع الامام والاستماع اليه وتقويمه عندما يخطئ ومفارقته عندما يصر على مفارقة النـــهج العـــام للصلاة.. تجسيدا لروحانية الاسلام البشرية الاجتماعية التي تقوم على الانضباط للشريعة ، مع ملازمة اليقظة للنصح عند الخطإ والخروج عند الاصرار عليه.

لقد كانت خصوبة النواة المسجدية في المدينة لا حد لها.. فما مضى على عملها زمن بعيـــد حـــتى تخرج منها جيش من العلماء والقادة ، فتح القلوب بانوار المعرفة واشاعة الحريـــة والعـــدل قبـــل ان يفتحها بالسيف ، وكثيرا ماسيغنى عن حد السيف نور العلم ، حتى ان عدد المسلمين الذين ما عرفت بلاهم سيفا فاتحا يربو اليوم على اهل البلاد التي عرفته. وكثيرا ما سقط السيف وثبت العلم والنور. مع ملاحظة أن البلاد التي فتحت عنوة خرجت من دائرة الاسلام بمجرد انقلاب موازين القوة لصالح العدو، بينما البلاد التي فتحت بالدعوة لم يستطع الاحتلال الاجنبي أن يزحزح بعيدا من جغرافيـــة الاسلام. لقد دعا الاسلام الي الايمان بالله، ولكن باختيار (قل امنوا بالله او لا تؤمنـــوا)[351] ، هـــو الذي فرض الاخوة بين المسلمين والمسالمين ، وماتركها دعوة مجنحة بل ارسى دعائم مجتمع الايمـــان والاخوة والتوحيد والوحدة على اساس الاشتراك في الامر العام او السياسة العامه (وشـــاورهم في الامر) فلا استبداد ولا وصاية ،بل اشتراك في بركات العلم والثقافة والرزق (العلم فريضة على كل مسلم..) (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه)/الحديد57/ فاذا جاع مسلم او عرى فلا مال لاحد.

---

[351] القران الكريم ، " سورة الاسراء" الاية 107.

وهذه الروح الجماعية التي غرستها عقيدة التوحيد ظلت تناضل للدفاع عن وحدة المجتمع المسلم واستيقاء قدر من المشاركة في العلم والرزق، حتى في اشد عهود الاستبداد ، فكانت المساجد مؤسسات شعبية للجميع ينفق عليها الشعب من طريق الوقف. وكانت مشاريع التكافل كالتكايا والزوايا والمصحات وما اليها من المشاريع الخيرية الشعبيه تجسد روح الايمان والاخوة وما يشعر به المؤمن من التكليف الالهي للقيام بالامر العام : حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وهو تكليف على كل مسلم يسقط عنه اذا قامت علية الدولة.. ليتعلق به بالقدر الذي تتخلى عنه ، فهناك مد وجزر بين ولاية الفرد وولاية السلطة ، اذ الولاية في الاسلام اى اقامة الدين وتدبير المصالح العامة فرض على كل مسلم يقوم به على قدر ما يتخلى الاخرون عنه ، والمهم ان لا تضيع الشريعة ولا تضيع المصالح العامة[352].

(2) ازمة تربية : تعاني التربية في بلادنا – بلاد العرب والمسلمين – على الرغم مما استنفذته من جهود طائلة وارصدة هائلة ازمة حادة ، من مظاهرها تحلل اجيالنا المعاصرة وضعفها في مجابهة ماتزدحم به المجتمعات المعاصرة من فنون الاغراء والفتنة والانجذاب الى كثير مما نبع في الغرب من مذاهب وتيارات ، وخاصة التيار المادي الامر الذي مثل تهديدا حقيقيا لوحدتنا القومية والوطنية ، وجعل نخبتنا ممزقة ومعزولة عن ثقافة الجماهير وضعيفة الاحساس بمشاعرها ومشاركتها قيمها ومواريثها.. وجعل الخطاب الرسمي وهو جزء من خطاب نخبة منبتة، يتجه الى مزيد من العزلة والاغتراب مثلما هو عليه امر انتاج تلك النخبة عامة ، ادبيا كان او اعلاميا اوفنيا. وعلى قدر احساس تلك النخبة بالغربة عن الجماهير على قدر اتجاهها الى :

1- اعتماد متواصل متفاقم لوسائل العنف في التعامل مع الجماهير واشواقها الى العدل والحرية والوحدة والهوية.

2- افتقاد الصدق في مخاطبتها والاغراق في الكذب والنفاق على امل ان تنطلي على الشعب كذبة ان هذه النخبة هي الحقيقة جزء من الشعب تؤمن بعقائده وتحس باحساسه.. ففي المناسبات الرسمية يذهب المسؤولون الى المساجد للاحتفال بالاعياد الدينية، مع ان الجميع يعرف انهم لا يؤمنون بتلك الشعائر ولا يمارسونها الا نفاقا.

3- تكثيف الحواجز بين النخبة الحاكمة والجماهير حتى لا تطلع الجماهير على حقيقة تلكم النخب المغتربة ، التي اصبح لها احياؤها الخاصة واسواقها ومدارسها وحتى جامعاتها. انها لا تكاد تختلف في

352

علاقتها بالشعب عن الاقلية البيضاء في جنوب افريقيا أو علاقة الهنود الحمـــر الســـكان الاصـــليين للاريكتين مع قطعان المهاجرين البيض الذين استولوا على بلادهم وعملوا فيها قتلا وتهميشا، لـــولا الاشتراك في اللون.

4- طغيان روح الانتهاز واللا مبدئية في علاقة القطاع الاوسع من النخبة التي صـــنعتها المدرســـة الحديثة مع السلطة القائمة ايا كان لونها من اجل قضاء مارب شخصية ، حتى ولو كان ذلك علـــى حساب الاخلاق ومعايير القيم التي ترفع لواءها وعلى حساب مصالح الجماهير الحيوية. لقد اعتادت السير في ركاب كل قائم تتدافع بالمناكب على بابه. وقد يبلغ بها الامر ان تبذل العـــرض والـــدين والواجب الوطني ، وهي خلال تزاحمها على اعتاب الطاغي قد يرفس بعضها بعضا فتتبادل الكيـــد ، وهي على قدر ايغالها في المثالية القولية على قدر ميكافيليتها على صعيد الواقع والممارسة ، ولا يغرنك منها دعاواها العريضة ومثاليتها في الرخاء ، فهشاشتها بلا حدود عند الشدة ، وذلك بسبب مثاليـــة المنهج التربوي الذي سلكته والذي يقوم على الازدواج الثقافي ، الامر الذي يجعلها ممزقة بين عالمين ، لا سيما وهذه النخبة تنتمى بالاصالة او بالاستحقاق الى الاوساط المدينية الرخوة التي افرزتها غالبـــا، حيث التنافس على الزخارف [353] . لقد توارثت والفت الازدواج والتباين بين حياة الفكر وطبيعـــة الواقع حتى تحول معظمها من التعبير عن آمال الشعب في التغيير نحو الامثل – كيف لا وقد اســـتثمر الشعب فيها ارصدة عظيمة – الى عقبة كؤود وكابح لحركة الجماهير نحو الثورة والتغـــيير وعامـــل تثبيط ودعم للسلطة بحجة انعدام البديل - وكان البديل سينزل مـــن اسمـــاء- ! او حـــذر البـــديل "الأصولي" المرعب!. وقد يبدي بعضهم تعففا عن الحياة السياسية لتبرير قعوده عن مناصرة المقهورين والمظلومين وقضايا الحرية والعدل ، فيبدو زاهدا معتكفا في صومعته الفكرية ، ولكن ذلـــك مظهـــر خادع غالبا فانما هو يتحين الفرصة لتلبية اول اشارة من السلطة ليهرول في خدمتها : (ان المـــثقفين الذين يعتقدون انفسهم خارج اللعبة السياسية ويشمئزون من العمل السياسي ويحتمون بعالم الفكر لو راجعوا انفسهم بصدق لوجدوا ان 99% منهم وعلى مدى ثلاثين سنة مضت لجـــأوا الى الصـــيغ الاكثر انتهازية في العمل السياسي بصورة مباشرة او غير مباشرة خدمة لصاحب النفوذ ، وقد سعوا لخدمة وتثبيت مصالحهم الذاتية عبر التفاعل مع اجهزة السلطة - والحديث هنا عن الساحة الثقافيـــة والفكرية والجامعية في تونس – وتكاد الساحة تخلو من رموز لم تتورط او تتؤاطا مع دوائر الحكـــم خلال 20 سنة على الاقل . ان اغلبية المستقلين في الساحة الجامعية وبعد تغيير السابع من تشـــرين

353

الثاني/ نوفمبر التحقوا بالحزب الذي يمسك بزمام الامور [354]. تؤكد هذه الشهادة لعنصر بـــارز في النخبة ان ازمة اوطاننا التي خضعت للتحديث ازمة نخبة اوقعها تكوينها اثقافي في قطيعة مـــع ثقافـــة الجماهير وهمومها فتخلت عن الدور الذي كان يقوم به العلماء في المجتمعات الاسلامية التقليديـــة ، حيث كانوا يقومون بدور حلقة وصل بين السلطة والجماهير يرفعون مطالبها او بعضها الى السلطة ، ويمنحون السلطة مقابل تلبية تلك المطالب او بعضها شرعية دينية. امانخبة التحديث " العلماء الجدد " فقد قطعهم التحديث عن الجماهير فاستضعفتهم السلطة ووظفتهم في تبرير سياساتها للجماهير مقابل ما تجود به عليهم من فتات على حساب الجماهير.

5- الاتجاه الى المزيد من الارتماء في احضان الغرب احتما ءبه من غضبة الجماهير.. الامر الذي جعل مدارسنا المغتربة المسئول الاول عن استمرار اوضا ع الدكاتورية واغتراب النخبة ووقوعها في الاســـر وزرعها في جسم الامة عناصر فتك وتفكيك وحماية للمصالح الاجنبية.

6- ومن مظاهر ازمة التربية علىالمستوى الكمي : ضعف الاستيعاب والانتقائية وكثرة المتساقطين، حتى انه كاد لا يحصل على الاجازة (بكالاريوس) من بين مئة تلميذ في تونس مثلا دخلوا المدرسة الابدائية اكثر من 1 بالمئة ، فهناك جيش من المطرودين الذين تحطمت امـــالهم وامـــال ذويهـــم في الأصول الى مستوى افضل ، فاصبحوا محطمين لا هم بقوا على حالهم الموروث متفاعلين مع بيئتهم منتجين فيها على غرار ابائهم،ولا هم نجحوا في الارتقاء وتغيير اوضاعهم.. الامر الذي جعلهم فريسة للحلول اليائسة كالجريمة والعنف والمخدرات وزبائن مضمونة للسجون.

7- اما على المستوى الكيفي ، فسواء أتعلق الامر بالمستوى العلمي ام بالمستوى الخلقي ام بمســـتوى عمق الشعور بالانتماء والاعتزاز به [355] ، فكل ذلكشاهد على فشل ذريـــع للمدرســـة في تخـــريج الاكفاء خلقا وعلما ودينا واعتزازا بالانتماء.

8- ومن مظاهر الازمة ظاهرة العنف في علاقة الدودلة بالمجتمع. ويكفيك ان تتابع تقارير المنظمات الانسانية والحقوقية ومؤشرات التنمية المتدهورة ومنها مؤشر التحول الديمقراطي حيث تحتل المجموعة العربية موقع المؤخرة في قائمة دول العالم بما فيها دول افريقيا حديثة التكوين.

ولذلك فانة مالم نحسم هذا الامر ، امر اختيار النموذج الانساني الـــذي نريـــد لبرامجنـــا ان تنشـــئه والمرجعية الفلسفية وجهة الحسم في مستقبل اجيالنا ، فسنظل نحرث في البحر ونخبط خبط عشواء ، وسنظل ندور في حلقات مفرغة من الجدل العقيم حول مسائل فرعية لا يمكن ان نصل فيها الى نتيجة

354

355

حاسمة ، وذلك هو الذي يحدث في اوساطنا الثقافية والتربوية ، وكثيرا ما يشتد الجدل حول مسائل تتعلق بالتربية ، ويحمى الوطيس احيانا ثم يخبو دون ان ينجح اى طرف باقناع الاخرين برايه.. ما لغة التدريس الاجدى اهي العربية ام الفرنسة ام الانكليزية؟ هل من الفيد اعتبار التربية الجنسية مادة رسمية من مواد المنهج التربوي؟ هل التربية الملتزمة بالقيم الدينية والخلقية افضل ام التربية " الحرة" ؟ وتبدئ الالسن والاقلام وتعيد في هذه المسائل وغيرها دون ان تصل الى نتيجة حاسمة مؤسسة على فلسفة واضحة ذات صلة عميقة بهويتنا الحضارية ، انضجها حوار معمق وشورى شعبية ، لان هذه المسائل كلها فروع لقضية رئيسية لابد من البت فيها بادئ ذي بدء ، وهي : ما النموذج الانساني الذي نريد لجهازنا التربوي ان يعمل على صياغته ؟ ومن له تحديد شرعية ذلك النمذج ؟ هل هم ممثلوا الشعب ام الاوصياء باسم الحداثة والتقدم أو باسم الاصالة والدين؟ حتى اذا اتفقنا على ذلك ، كان الاتفاق على وسائل تحقيقة امرا هينا.

- **حلول هي امعان في التيه** : ضمن مخطط ترويض امتنا وتهيئة اجيالها الجديدة للاستسلام لهيمنة بني اسرائيل وحماتهم الامبرياليين وما يقتضيه ذلك من ازالة العقبات الفكرية والحواجز النفسية والتكتلات السياسية والمؤسسات التربوية، قفز الى السطح الاهتمام بمناهج التربية ، لا من اجل تصحيح المسار من خلال ارساء مناهجنا التربوية على اسس الاسلام فلسفة وثقافة وخلقا وتراثا وحضارة.. باعتباره الارضية الفكرية التي انبثقت منها حضارتنا وتشريعاتنا وموازين الاخلاق والاذواق.. وكان رباطنا الاجتماعي ومصباحنا في ليالي الدجى ومفجر ثورتنا ضد جحافل الغزاة المتتالية والمحرض الذي لا يفتر على التصدي لاعدائنا واستعادة كرامتنا وارضنا ووحدتنا ومجدنا.. انه بمنطق الشورى والديموقراطية دين الشعب وروحه الاعمق والمرجعية العليا لكل توجيه أو تشريع أو سياسة_ وفق ترتيبات دستورية مناسبة-.

كلا..ليس من هذا المنطلق تجدد الاهتمام بالتربية وضرورة ضبط فلسفتها وموازين الثقافة التي تقوم عليها ، وانما من منطلق اعادة صياغة مناهجنا بما يتفق مع اتفاقيات كامب ديفيد وقد تضمنت مناقشاتها وملحقاتها [356] توصيات خطيرة في هذا الصدد ، خلاصتها تنقية برامج التربية والاعلام من جذور العداء ضد اسرائيل..ووفق ما فرضته السياسات الدولية من استراتيجية عامة للحرب الشاملة على "الارهاب" هذه الراية التي تسير تحت لوائها الاساطيل وتنسج في ضوئها كل السياسات، ومع ذلك يحرصون أشد الحرص على الامتناع عن تقديم أي تعريف له محتفظين بحق احتكار تفسيره بما جعله في المحصلة اسما آخر للاسلام ذاته وكأنه الاسم

356

الرمزي له.وما تفتأ الضربات المصوبة للمسلمين تتكثف وتربط بينهم وبين كل شــر في العـالم وخطرعلى الحضارة حتى امتدت الضربات الى الاسلام بحسبنه مصدر كل ذلك حتى ارتفعـت الاصوات داعية الى إخضاع القرآن الكريم لعمليات جراحية ضرورية تخلّصه مما بذور الارهـاب الكامنة فيه..ونتج عن هذه الحملات التي تقوم بها مؤسسات مرتبطة بالدوائر الصهيونية إقـدام عدد من "الدول الاسلامية" مثل تونس ومصر..على القيام بما يشب الانقلابات في جملة بـرامج التربية وبالخصوص ما تعلق منها بمناهج التعليم الديني وبالتاريخ .ومن ذلك الاقدام علـى رفـع آيات وسور تتحدث عن الجهاد وعن بني اسرائيل من برامج التعليم. فهل ستتدحرج الكرة حتى تبلغ مستوى سحب المصاحف من الاسواق والاستعاضة عنها بطبعات مزيدةومنقحة؟

وكان ذلك في سياق ازالة العقبات من طريق التطبيــع مــع الكيــان الصــيوني والحــرب علــى "الارهاب"والحملة على الحركة الاسلامية باعتبارها اشد العقبات في طريق هذا التطبيع ودمــج امتنــا في السوق الدولية بتذويب شخصيتها الحضارية المتميزة. لقد تجاوزت هذه الحملة البعد السياسي المتمثــل في ضرب الحركة الاسلامية باعتبارها منافسا على السلطة , وعقبة في طريق خطة الادماج والتطبيع، وصولا الى استهداف المقومات التربويه والثقافية لشخصية الامة.ولعل ابرز مكان تجلت فيه هذه الخطة الشــاملة بعض بلدان شمال افريقيا :حيث اوقفت برامج التعريب بقرار حكومي وبدأت عملية شاملةلاعادة النظــر في البرامج التربوية على ضوء فلسفة محددة، تجعل المدرسة اداة فكرية وسياسية في معركة الحضارة، بــين حضارة الاسلام ممثلة في أهم أجهزة الدفاع عنها:التيار الاسلامي : تيار الدفاع عن الهوية الوطنية، وبــين تيار التغريب والتبعية والحكم الفردي ، ممثلا في نخبات مخترقة حتى العظم ، فاسدة. ولقد حــدد وزيــر التربية في بعض هذه البلدان الاساس الفلسفي الذي سيعيد في ضوئه النظر في كل المناهج ، بدءا بمنــاهج التربية الدينية.. وهو الميثاق العالمي لحقوق الانسان والميثاق الوطني.. ولان الامر يجري على عجل في جو من التوتر في خضم الحرب ضد الخصم السياسي "الاصولي" فلم يكن منتظرا ان تنضبط الحرب بقواعــد هذه المواثيق. التي مهما بلغ حجم توافقها مع قيمنا وحضارتنا فإنها لا تخلو ممــا يســتحق الاســتدراك عليه(ارجع الى فصل حقوق الانسان) بما لا يرتفع بها الى مستوى المرجعيةالعليا للمناهج. هذا إذا كان ولا بد من مرجعية عليا للمناهج ينبثق عنها برنامج موحد ملزم لكل المدارس مما لا نراه ضروريا. لقد اتخذت هذه المواثيق قانونا اعلى حوكم اليه الاسلام ،ومشرطا للاجهاز على كثير من اركانه التي قدروا انها غير متفقة مع تلك المواثيق ، فالجهاد عنف يتناقض مع تلك المواثيق فــازيح ، وابــواب النظــام السياســي والاقتصادي في الاسلام وقانون الاسرة في الاسلام فكر شمولي يتناقض مع تلك المواثيق فشطب ،وهكــذا دخلت المدرسة بشكل مباشر في المعركة السياسية والحضارية ضد خصم سياسي وحضاري هو الحركــة

الاسلامية الصاعدة وضد أنصار الديمووقراطية عامة، وذلك ضمن الخطة الامنية الشاملة التي تحدث عنها أحد سحرة الفرعون(............) اشتركت فيها المدرسة والعمل الامني والدبلوماسي والاعلامي وسائر اجهزة الدولة التي تحولت الى جهاز حربي لتدمير ثقافة الجماهير لصالح الاقليات الحاكمة وتابيد سيطرتها ومصالحها تحت لافتة مقاومة الاصولية والارهاب والدفاع عن الحداثة والمجتمع المدني !وكأنه في غياب الحرية ودولة القانون يمكن الحديث عن شيء من ذلك!. وهذا المنظور الشامل للمعركة له انصار جاهزون في تصديره الى البلدان العربية والاسلامية على انه اكتشاف خاص ناجح في مقاومة هذا العدو المشترك.

وبموازاة هذه الخطة التي يجري العمل بها في معظم البلدان العربية باحجام وسرع مختلفة حسب ماتطيق ، تتقدم خطة التطبيع دون ضجيج كبير ،وتشترك فيها ليس فقط دول مجاورة للكيان الصهيوني وانما الغالبية العظمى للبلدان العربية الاسلامية ،وذلك إطار أشمل هو ادماج المنطقة في السوق الدولية. وفي هذا الاطار تنزل الحملة ضد الاصولية وانصار الحرية والهوية والعدالة والوحدة بشكل عام.

- **الاختراق عبر التربية :** نسجل تقدما هائلا لمخطط الاختراق واحتواء امتنا ، يحتل فيه الجانب التربوي حيزا كبيرا فقد انتقلت مناهج التربية مع وقوع العالم الاسلامي تحت وطأة الاستعمار الغربي من مرحلة التعليم الاسلامي اى القائم على اسس الاسلام، دين الاغلبية المسحوقة الى مرحلة التعليم المزدوج : مدارس اسلامية نشات الى جوارها مدارس حديثة، فاخذت تزاحمها برعاية دولة الاحتلال وتعمل على تهميشها وحصرها فى مسائل دينية ولغوية جدلية وفقهية وتراثية ،بينما كانت مؤسسات المجتمع تتغرب ،بما جعل المؤسسة التعليمية الدينية رغم ما حققت من تطوير تدفع الى الهامش وتعزل عن قيادة المجتمع، فضاقت سبل العيش بخريجى تلك المؤسسة العتيدة من السكان الاصليين ، فبدأالانصراف عنها الى الجهة الاخرى حتى علماء الدين دفعوا ابناءهم الى احضان المدرسة الغربية ،وتركت المعاهد التقلدية لنفسها تحتظر،رغم الجهود المضنية في تحديثها التى بذلها رجال الاصلاح الاسلامي (محمد عبده ، الطاهر بن عاشور ، ابن باديس ، علال الفاسي..) من أجل تأهيلها لاستيعاب العلوم المعاصرة في اطار العربية لغة والاسلام ثقافة ، ولكن خانتهم السياسة اذ كانت زمامها بيد غيرهم: إدارة الاحتلال التي لمّا وجدت نفسها مضطرة لمغادرة البلاد –ولو الىحين- كان أهون الشر تسليم السلطة الى خريجي المدارس التي انشئت في ظلال الاحتلال او وقعت تحت تأثيره، فكانت سياسات هؤلاء في جوهرها متابعة سياسات الاحتلال بأكثر ضراوة ونجاعة، فنجحوا –ولو الى حين- في تحقيق ما عجز عنه الاحتلال ذاته، حتى أنهم لم يكتفوا بتهميش المؤسسة التعاليمية كما حصل في معظم

البلدان"المستقلة" بل جرؤ بعضهم على الغاء المعاهد الدينية كما حصل في تونس بحجة توحيد التعليم ،وصادروا مؤسسة الوقف العملاقة التي كانت السند الاساسي للتعليم الاسلامي ولقوة المجتمع الاهلي، كما الغوا القضاء الشرعي الذي ابقى له المستعمر على بعض الاختصاصات بحجة توحيد القضاء ،ولكنه توحيد لا على ارضية الاسلام وثقافته وانما على ارضية التغريب.أما حيث تعذر الاجهاز على المؤسسة الدينية التعليمية فقد حوصرت حجما ومضمونا ، وهمشت وخريجوها، وكثيرا ما كان الابقاء عليها بهدف استخدام خريجيها في الوظائف الدينية وللدفاع عن تدين الدولة في وجه الطاعنيين فيه. وبسبب ما انتهى اليه هزال التكوين في هذه المعاهد ، كثيرا ما كان خريجوها اداةطيعة استعملت من طرف الدولة العلمانية في مواجهة المعارضة الاسلامية والعلمانية معا لإضفاء شرعية دينية على حكم عار من الشرعية السياسية الديمقراطية.

- لقد انتقلت مناهج التعليم من مرحلة العلمانية المقنعة الى مرحلة العلمانية السافرة. والمقصود بالعلمانية هنا ليس موقف الحياد للدولة إزاء العقائد والديانات بترك أمرها للمجتمع وللضمائر،دون تدخل،كما هو الحال في معظم الديمقراطيات، أو الحياد الايجابي بتبني الدولة لدين الاغلبية كما هو الحال في انقلترا والنرويج ،مع إفساح حرية التدين للجميع، أومع هذه الحرية إعطاء دور أكبر لدين الأغلبية في التعليم مثلا _ كما الحال في النظام الامريكي،ليس شيئا من تلك النماذج، وإنما هو النموذج الفرنسي الذي كان أكثر النماذج تأثيرا في نخب التحديث العربي والاسلامي، بما حمله من تراث صراع مرير بين المؤسسسة الدينية المتحجرة حليفة الاقطاع والجهل، مما هوتراث فرنسي خاص، مشحون بالعداوة للدين والحذر من شبح عودته. ولا يفوق هذا النموذج عداوة للدين غير نماذج العلمنةالماركسية التي اتخت من الالحاد واجتثاث الدين عقيدة رسمية للدولة. يمتاز نموذج التحديث العربي والاسلامي المتأثر بالتجربة الفرنسية بقدر غير قليل من النفاق – عدا النموذج التركي الصريح الذي انتهى مع عداوته للدين الى التسليم بقدر من الفسحة له في نطاق المجتمع المدني ما سمح بنمو قطاع ديني خاص ، بينما النموذج التونسي المتأثر به -مع أنه مشحون بسوابق الاحكام والاتهام للدين بأنه عقبة في طريق التقدم-فإنه لا يخلو هو الآخر من موقف النفاق في علاقته بالدين على غرار الانظمةالعربية التي تتبنى دساتيرها الاسلام هويةللدولة لكنها تتخذ ذلك لا سببا لاعتباره مرجعيتها العليا بل مبررا لفرض هيمنتها عليه والتصرف الحر فيه ومنع نشوء أي جهة في المجتمع الاهلي تقوم على رعايته كما هو حال حتى في النموذج العلماني المتطرف مثل فرنسا حيث تدير الكنيسة قطاعات خدمية عملاقة مثل التعليم. ويوم فكر الاشتراكيون في تخلي الدولة عن تمويل هذا القطاع الخاص اندلعت مسيرات

مليونية اضطرتها للتراجع [357] بل بلغ الغرور بالنموذ التونسي حد الرهان على تفكيك هوية البلاد الاسلامية العربية سبيلا لاعادة صياغتها وفق النموذج الفرنسي كما تخيله تقدم دون ديمقراطية ولا دين!. فهل هذا التطور يعكس تناميا للتيارات العلمانية في المجتمعات العربية والاسلامية ؟ أم هو الافلاس ؟.وكيف يمكن لهذا المنزع الاستعلائي على وعي الجماهير والرهان على ممارسة الوصاية عليها ولو من طريق القمع أن يبرر نفسه ديموقراطيا وحداثيا؟؟.

(3) **اسس لفلسفة تعليم اسلامي :** ان مناهج التربية لا تعمل في فراغ ، فلئن كانت الحقيقة واحدة على اعتبار وحدة نواميس الكون ووحدة العقل، وكل ذلك مستمد من وحدة الخالق ، فان مناهج النظر في الكون والانسان والحياة وما يضفيه الناس من رؤاهم الفلسفية والعلمية والجمالية وقيمهم واعرافهم وتجاربهم، على الحقيقة الوضوعية، يصنع ثقافات مختلفة.

من هنا كان اختلاف مناهج التربية و مضامينها باختلاف تلك الفلسفات و الاعراف والنماذج التربوية ،اذ (القضية ليسة قضية تعليم) وانما قضية انسان،قضية تربية:ما نوع القيم والمعايير التى يحملها على الخير والشر والجمال والقبح والرقى والتخلف والحق والباطل ؟ماهى الشخصية الحضارية التى ينتمى اليها ؟ ماهو النموذج الانسانى الذى يحمله ؟ لقد كان التعليم وراء النهضة اليابانية والالمانية رغم ما مر عليهما من دمار شامل ،ولكن التعليم فى بلاد العرب كان سببا للبطالة لانه ارتبط منذ نشاته بالوظيفة حتى اصبح التعليم عبئا على الدولة بسبب التزامها بتشغيل الخريجين وحاجة الخريجين الى الوظيفة ، لا لحاجة الوظائف الى الخريجين ، لانهم لم يتعلموا من المدرسة ما يؤهلهم لغيرها ، وكانت النتيجة ان زاد عدد الموظفين وقل عدد العاملين المنتجين.

ان التربية لا تنشأ فى فراغ ،وانما فى نسيج معقد من العلاقات الثقافية والاقتصادية ، وان تجاهل ذلك النسيج وما يقدمه من نموذج انسانى ومحاولة نقل نماذج جاهزة من اوساط ثقافية اخرى اثبتت جدواها فى تحقيق التقدم العلمى او النمو الاقتصادى او التفوق العسكرى ، وهو مافعلته مؤسسات التربية عندنا طمعا فى ان تحقق مدرستنا ما حققته تلك المناهج فى البلاد الغربية مثلا من اخراج بلادنا من تخلفها ،والنتيجة ربما زاد التخلف تفاقماً ،فلا نحن حصلنا على التقدم العلمي ولا الاقتصادي. فنحن اليوم اكثر اعتمادا في حاجاتنا كالغذاء والدواء والدفاع على الاجانب من اسلافنا، حتى في اشد عصورهم انحطاطا ، واقل استقلالا منهم ، بل ان مدرستنا عجزت حتى عن المحافظة على رصيدنا الموروث من الاخلاق والدين والتماسك الاسري والاعتماد على الذات.

[357] انظر : ((برامج الفلسفة وجيل الضياع)) في : راشد الغنوشي : مقالات باريس : دار الكروان ، 1984) رواية حداثة ؟ ليس مشكلنا مع الحداثة " قراءات سياسية ، العدد 4 (خريف 1992).

انه لابد من اجل بناء نموذج تربوي ناجح في امة محددة من اعتماد اساس فلسفي متين مستمد من قيمها الاصيلة ، يكون مدخلها الى العصروالحداثة والنافذة التي تطل منها على العالم ، نموذج يقدم لاهله الرؤية الفلسفية المشتركة والموازين الخلقية والاذواق الجمالية والانتماء الحضاري المشترك والاعتزاز به وغايات الحياة ومعايير السلوك ، ويعبئها لتحقيق ذاتها واهدافها العليا وللمشاركة في صنع الحضارة والمستقبل البشري.

ولقد اعتبر الافغاني ومن تلاه من المصلحين الدين اصلب اساس في بناء النموذج. والدين يعني الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وعمل الجوارح بالاركان ، وهو السيرة والعادة والحال والشان ، وهو المعنى الذي يقره القران الكريم [358] .

وتتخلل كل نموذج تربوي منظومة افكار وقيم ومعايير اى دين ، سواء أوقع التصريح بذلك ام اضمر ، ولذلك لم يخطئ اولئك الذين طالبوا ان تكون الفلسفة الانسانية العلمانية ، التي تبلورت في الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، الاساس الفلسفي لمناهجنا التربوية ، لم يخطئوا الا في شي واحد هو تعمد الخلط والتوفيق بين المتضادات وتسويغ العلمانية وتسويقها الى شعوبنا تحت غلاف هزيل من الدين خادع ، الدين المحكوم بالعلمانية وليس الحاكم عليها. بل وتسويقها الى الغالبية المسحوقة من طرف اقليات فاسدة اجنبية عنها في كل شيء عدا اللون.ولو أننا سلمنا لهم بذلك لالتجؤوا سريعا الى نهج الانتقائية في التعامل مع الاساس الغربي ذاته،حسب ما تملي عليهم أهواؤهم ومصالحهم فيرفضون في الآن ذاته اعتماد الدين مرجعية وفلسفة عليا لصالح الفلسفة المادية بديلا، كما يرفضون استقلاله ومؤسساته عن الدولة، بل يصرون على التحكم فيهما وتوظيفهما، رافضين لجوهر العلمنة والديمقراطية وهو استقلالهما عن الدولة، مصرين على فرض وصاية القلة على الكثرة عبر التحكم في أجهزة الدولة ومنها المدرسة والمسجد والثقافة جملة، وهو ما يجعل تلك المناهج العلمانية المتنكرة في ثوب الاسلام لا تمثله بل تمثّل عليه، كما أنها بالتأكيد لا تعبر عن منهج علماني اصيل ، لان اصحابها ليسوا فلاسفة متشبعين بقيم التحرر والعقلانية واليموقراطية التي جاء بها عصر التنوير ، بقدر ماهم سياسيون يستخدمون الفلسفة الانسانية كما يستخدمون المدرسة والاعلام والتشريع والدبلوماسية والمال وسائر مؤسسات الدولة مجرد ادوات سياسية في حربهم ضد خصومهم الحضاريين والسياسيين اصحاب البلاد الاصليين ، في محاولة مستميتة للمحافظة على امتيازاتهم المادية والمعنوية التي حصلوا

---

[358] عبد الغني عبود ، (بحث مشكلة النموذج والتقدم في عالمنا المعاصر) ورقة قدمت الى المؤتمر التربوي ، عمان ، 1990 ، ص 160، و " الانسان والكون في منهج التربية القرانية ،" في : عبد المجيد النجار ، مباحث في منهج الفكر الاسلامي (بيروت : دار الغرب الاسلامي، 1992).

عليها في غفلة من الشعب ، من خلال قيامهم بدور الوكيل للمصالح الاجنبية.. فهم ليسوا علمانين اذا اصلا ، ولا مسلمين مخلصين.. وانما جماعات متسلطة باسم الحداثة ومحاربة الاصولية ، كما تسلط الاستعماريون على شعوبنا باسم نقل الحضارة الى المتخلفين. ولا مخلص من هذا المازق الا من خلال النضال من اجل رفع الوصاية والاوصياء باي عنوان عن شعوبنا وتحرير ارادها وفرض احترامها من طرف الجميع منطلقا لكل سياسة تربوية وبرمجة.

(4) الخصائص الكبرى للتربية الاسلامية :

(أ) الحرية منطلق التربية الاسلامية : والحرية تعني الخلاص من القيود التي تعوق او تحد من تفكير الانسان وحركته وفعله واتخاذه قرار عن رضى ذاتي وهي مضمون (وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون)[359] او هي ل تمنع جماعة من حكم ذاتها وتقرير مصيرها.

والحرية التي يقرها الاسلام هي مسؤولية الفرد والجماعة ، والوظيفة الاساسية التي رسمها القران للانسان ان يكون خليفة لله في الارض (اني جاعل في الارض خليفة)[360] ، وما يقتضية ذلك من عمل صالح لاعمار الارض وحفظ حياته وضمان وجوده ، اذ الارض مهياة لتلبية حاجيات الانسان ، فمن غايات التربية تعليم الانسان كيف يعمل ليعيش حياة طيبه ، وينهض اضافة الى ذلك بمسئوليته تجاه المجتمع ، كل ذلك في اطار منظور الاسلام وقيمة ، من حيث الاستجابة بجملة حاجات الانسان الفردية والجماعية ، حاجاتة الجسديه والروحية والعقلية ، والدنيوية والاخروية.. لا سبيل الى ذلك الا من خلال منهج تربوي لتخريج انسان مؤمن بالاسلام عامل به.

(ب) ارتباطها باصول الدين : ومعنى ذلك ان علم التربية الاسلامية له صلة وثيقة بعلم التوحيد والعبادات والشريعة وعلم الاخلاق ، وبمصادر هذه العلوم وهي القران السنةوالاجماع والقياس وغيرها ، والمعرفة الاسلامية عموما وموقف الاسلام من المعرفة وانواعها ، ذلك ان وظيفة التربية هي بناء الانسان بهذه العلوم ، والعامل بها والزائد عنها.

ويمكن ايجاز خصائص التربية الاسلاميةفيما يلي:

1- اقتران التربية العقلية والعملية بالتربية الاعتقادية.
2- ان موضوع التربية الاسلامية هو الانسان بكل ماتتضمنه هذه الكلمة من معان وتصورات واستعدادات في نظر الاسلام ، فهي تربية تكاملية متوازنة معتدله.
3- من اهم اهداف التربية الاسلامية بناء انسان ومجتمعخيرين وحضارة انسانية خيرة.

---

[359] القران الكريم سورة الذاريات اية : 56

[360] المصدر نفسة " سورة البقره " اية :30

4- على التربية الاسلامية تنشئة المتعلمين على حب الحقيقة والعلم وسبل طلبهما والعمل بهما واشاعتهما.
5- اقتران التربية عموما بالتربية الاسلامية وتزكية النفس وتعليم الحكمة.
6- اشتمال التربية الاسلامية على مسؤلييات تربوية فردية واجتماعية واسعة النطاق. فهي تؤكد على حرية الانسان ومسؤليته تجاه نفسه وربه وامته والبشرية والكون.
7- كما نؤكد على اهمية القدوة في تمثل قيم الاسلام من طرف الوالدين والمعلمين وسائر المسئولين عن اى مرفق من مرافق المجتمع " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته " (الحديث) ، وذلك في اتجاه الاقتراب من مثل الاسلام كما تمثلت في النبي صلى الله علية وسلم واصحابة (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة)[361].
8- هي تربية مستمره من المهد الى اللحد.
9- هي انسانية لا تميز بين الناس على اساس غير مكتسب كاللون والجنس.
10- هي تربية متطورة تستوعب كل جديد نافع في اطار ثوابت الدين[362].
11- تنمي فطرة الانسان وتعمل على تهذيبها وتربي الانسان على قيم الفطرة كالنظافة والنظام والصبر والكرم والتواضع والجراة والشجاعة والغيرة والحياة والايثار [363].

---

[361] المصدر نفسة "سورة الاحزاب " الاية 21.

[362] " عشر قضايا اسلامية " الشرق الاوسط ، العدد 5182 (خريف 1992)

[363] ولقد لخص جمال عبدالهادي وعلى ابو لبن اهداف التربية الاسلامية في هدفين :

1- تعريف الانسان بربه حتى يعبده ويطبق شريعته ، 2- تعريفه بسنن الله في الكون ليعبده بعماره الارض وتسخيرها للتمكين لدينة.

انظر:لبن وعبد الهادي ، التطوير بين الحقيقة والتضليل ، ص 6.

ان استمرار الاستثمار في التربية مضر دون الاتفاق على فلسفة تربوية ليس فقط تحترم عقائد الاسلام وهويتنا الحضارية وانما تنطلق منها وتلتزم بتحويلها الى سلوك ومجتمع.. والى قرا يمشي وامة متمثلة عزة الاسلام ايمانا والتزاما وحملا لرسالته التحريريه العادلة الى العالم ، بعد ان انقطع امل امتنا ، لا فقط في الوحدة وتحرير فلسطين واستئناف مسيرتها الحضارية وعزتها السلبيه ونهوضها بامانة انقاذ الانسانية المعذبه والحضارة الكسيحة ، وانما حتى في المحافظة على اوضاعها القائمة رغم ما انتهت اليه تحت قيادة اوضاع العلمنة والنفاق والدكتاتورية والتجزئة ، من تفاقم للتبعية والديون أو الهيارات المؤسسات التقليدية دون قيام بدائل كفاة عنها.. وإنه لا عجب أن تتجه هذه الكيانات الصغيرة إلى كيانات أصغر، بل لا عجب حتى من عودة الاستعمار المباشر ودخول الأمة بكاملها تحت وطأة الزمن الاسرائيلي، وذلك في ظل استمرار اوضاعنا السياسية والتربوية القائمة وتفاقم تهميش الأقلية للأغلبية على صعيد السياسي والثقافي والاقتصادي.

من صفحة 206

مقترحات: في هذا الحيز المحدود إزاء هذا المرفق الحيوي الاستراتيجي المعقد، وفي إطار دعم حريات أمتنا وتقدمها نجتزئ الأفكار التالية:

1- استقلال التربية ومؤسساتها عن الدولة، وذلك بالكف عن تسييس المناهج التربوية، لا بمعنى حياد المدرسة لمعالجة تلك الهموم، وإنما الامتناع عن الزج بها في معاركنا اليومية، وأهمها المعركة على السلطة: فأن يصرح وزير للتربية إنه إنما جاء لمحاربة الإسلاميين[364] فكيف يدعو بعد ذلك إلى عدم تسييس الجامعة والمدرسة والمسجد!؟ ومعنى ذلك أننا إزاء استعمال غير مشروع للمدرسة والسلطة. أن برامج التربية في الغرب الذي يزعموم تقليده لا تشهد تغييراً هيكلياً يذكر بمجيء وزير وحتى حزب إلى السلطة وذهاب آخر، وكذا كان الأمر أيام قوة واستقرار حضارتنا، فلقد كانت دول تأتي وتمضي أخرى ومناهج التعليم في جامع الزيتونة مثلاً لا تمس أساسياتها، لأنه إذا كان وصف السياسة الغالب هو التقلب فالتربية وصفها الغالب في ثباتها على الأساسيات، تثبيتاً ومحافظة على شخصية الأمة. ومعنى ذلك الاعتماد الجاد لمبدأ استقلال التربية والتعليم عن الدولة:

- من حيث وضع البرامج، توكل هذه المهمة لهيئة علمية، لا سلطان للدولة عليها، يمثل فيها بالانتخاب كبار العلماء والمثقفين ونواب عن قطاعات التعليم الرئيسية.

---

[364] أنظر تصريح محمد الشرفي، وزير التربية التونسي، لصحيفة جون افريك (نيسان/ إبريل 1990)، مع الملاحظ أن التعليم في الدولة التي تحكم العالم اليوم – الولايات المتحدة – أكثر من نسبة 80 بالمئة منه قطاع خاص أغلبه أوقات عامة، يملك بعضها من الاستثمارات، مثل هارفارد، ما يزيد على 15 بليون دولار.

- بعد كسر احتكار الدولة للسيطرة على المدرسة وضمن ثوابت أمتنا يمكن أن تتعدد المناهج الدراسية وتتعدد جهات الإشراف على التعليم، بالعودة غلى تشجيع القطاعات الشعبية التي كانت تتحكم خلال ازدهارنا الحضاري في قطاع التعليم كله حتى نكبنا بالاستعمار وخلفائه، فقاموا بالاستيلاء على المدرسة والاستيلاء على الأوقاف التي كانت تمولها والتي كانت تتحكم في أكثر من ثلث الملكية في تونس مثلاً[365] وكذا تشجيع القطاع الخاص، لوسائل كثيرة، منها مشاركة الدولة في تمويله دون تحمل عبء إدارته أو الإنفاق الكامل عليه.
- استقلالية التعليم: تقليص نفوذ السلطة المركزية على مجالات العلم والثقافة والتربية، والبحث في اتجاه الاقتصار على بذل العون والنصح والنهوض الموقت بما عجز المجتمع عن القيام به ريثما يفعل ذلك لتنسحب الدولة تاركة المجال للمؤسسات الشعبية الجهوية والجهود الفردية والجماعية، الطوعية والمنظمة مثل المجالس البلدية المحلية وجمعيات الوقف ونقابات التعليم واتحادات الكتاب وهيئات الخريجين. وتكون مهمة وزارة التربية التنسيق بين سائر هيئات التعليم الشعبية، وتكون صلتها بإطار التعليم شبيهة بصلة وزارة العدل بالقضاء والقضاة في البلاد الديمقراطية، الأمر الذي سيفضي إلى تحجيمها بالتدريج لصالح مؤسسات المجتمع وعلى قدر نموها.

2- التشغيل الكامل لمؤسسات التربوية كالمساجد والمدارس. فالمساجد التي كانت الرحم الذي نشأت فيه حضارة الإسلام مجسدة التكامل التربوي في الإسلام بين العقل والروح، قد عطل إلى حد كبير دورها التربوي، فهي اليوم لا تستخدم إلا في أوقات محدودة جداً فها هي الجامعات المفتوحة التي تشهد في السنوات الأخيرة إزدهاراتها في الغرب، وكذا فإن تشغيل المدارس والجامعات اليوم محدود جداً لا يتجاوز ثلث أو نصف الوقت بحساب العطل. أليس هذا التعطيل لإمكاناتنا مظهراً من مظاهر تخلفنا وسبباً رئيسياً من أسبابه؟ بينما يمكن من خلال التشغيل الكامل لمؤسساتنا التربوية رفع نسبة القبول، والقضاء على فضيحة الأمية في وطننا العربي الإسلامي، واختصار سنوات التعليم إلى النصف وأكثر.

3- الشوط المفتوح، وذلك من خلال اعتماد مبدأ الرجل وبلاؤه؛ فيفتح مجال السير والتقدم في سلم الدراسة حسب الذكاء والاجتهاد بدل فرض حد أوسط من السرعة يعجز عنه البطيء فيسقط ويثبط همة السريع فيخمل.. أنها المدرسة المفتوحة والشرط المفتوح.. إذا المطلوب في تخريج طبيب مثلاً جملة من المهارات، لماذا اشترط في تحصيلها كمية معينة من الزمن (20 سنة مثلاً)؟ لماذا لا أترك المجال مفتوحاً، فقد يحصلها الواحد في أقل من ذلك أو أكثر وقل الشأن في سائر المهارات؟ بل لماذا اشتراط المرور بسلم

---

[365] مصطفى كريم، تاريخ تونس والحركة النقابية (تونس: الدار التونسية للنشر).

دراسي محدد طالما توافرت الخبرات المطلوبة لمهنة محددة في المرشح لها؟ وأن يكون حدوث ذلك احتمالاً استثنائياً.

4- المدرسة والمؤسسة الاقتصادية: يمكن معالجة مشكلة بطالة المعلمين والتخفيف من أعباء الدولة بالربط بين التعليم، لا سيما التعليم المهني والمؤسسات الاقتصادية، فيكون لكل مؤسسة اقتصادية مدرسة تابعة لها تخريج كوادرها فيصبح للمؤسسة دور تربوي، ويصبح التدريب على المهنة يتم في الميدان العلمي ويكون منتجاً بدل التعليم المهني المصطنع الذي تقوم به الدولة ولا تجد لخريجيه عملاً بل قد ترفضهم المؤسسة الاقتصادية إذا لا يصلحون لها، كذا كان التعليم المهني يتم في أسواق صناعتنا التقليدية قبل أن تنكب بتسلط التحديث واحلامه الجوفاء في التقدم عبر الهدم الأهوج لمؤسساتنا التقليدية، وكأننا أمة قدمت من الأدغال.

5- مقابل المدرسة المرتبطة بالمؤسسة الاقتصادية والإدارية سواء تلك التي ترعاها الدولة أو غيرها، هناك المدرسة المفتوحة على هيئة مسجد أو غيره تنهض بمهام التثقيف الشعبي العام والعلوم النظرية، يرمها الناس من مختلف الأعمار وحسب ما تسمح به ظروفهم الخاصة، يطلبون من العلوم ما شاءوا ويختارون من الأساتذة من شاءوا، فحلقات الدروس على اختلافها معروضة أمامهم، يتقدمون فيها بالسرعة التي يختارون ويجازون بحسب تقدير الأستاذ لتحصيلهم. ويمكن من أجل توسيع نطاق التثقيف العام أو الجامعة الشعبية تسخير كل المؤسسات المتاحة لطول الوقت أو في أوقات محددة من الليل أو النهار في الصيف أو الشتاء، ويمكن أن تتم حتى في الحدائق أو على الشواطئ، وتحت ظلال الأشجار. المهم هو توسيع نطاق التعليم وتيسيره وكسر احتكاره، وكسر القوالب التقليدية. لا تهدف إلى القضاء على فضيحة الأمية فحسب وإنما المتواصل بالمتوسط العام إلى ما وراء الثانوية العامة.

6- الاهتمام بتعليم المرأة بالمستوى نفسه من الحرص وأشد، فالمرأة نصف المجتمع وفي أحضانها يتربى النصف الآخر، فكيف ترجى نهضة لا تكون مشاركة المرأة فيها فعالة.

7- الارتفاع المتواصل برسالة التعليم من خلال الارتفاع المتواصل بمستوى المعلم في كل المراحل وعلى كل المستويات العلمية والخلقية والمادية، فيشترط فيه من مثاليات الأخلاق ما لا يشترط في غيره إلا أن يكون حاكماً أو قاضياً أو إمام مسجد، ويخص المدرس في كل المستويات بامتيازات مادية لا تضاهيها مهنة أخرى.

8- الحرص كل الحرص على تخريج جبل على أعلى درجات الالتزام بالإسلام والاعتزاز بانتهائه إلى أمة الإسلام وتراثها في اعتدال بعيد عن كل تشدد وضيق نظر، وذلك بالابتعاد عن التعصب المذهبي لأي مذهب في الإسلام فيتربى المسلم في الوقت ذاته على الإيمان والاعتزاز بعظمة الإسلام وتوحدي الله

ووحدة الرسل، ووحدة الأمة والإنسانية وتقديس الكرامة البشرية وقيم الحرية والعدالـــة، ومـــن الجهـــة الأخرى على حرية الفكر والاجتهاد والشورى ومحبة العلم والعلماء وعلى تعدد الألوان داخل المدرســـة الإسلامية، وأن الحكمة ضالة المؤمن يبحث عنها داخل مذهبه وخارجه، داخل أمة الإسلام وخارجهـــا، كما يتربى على الإيمان بوحدة النوع الإنساني، فيألم للمعذبين في الأرض ويشـــتد غيظـــه ضـــد الظلـــم والظالمين، ضد الاستبداد، والتمييز العنصري، والهيمنة الاستعمارية والتسلط الإسرائيلي علـــى فلســـطين وعلى أخلاقيات الشعوب، فيكون إيجابياً في نصرة قضايا الحق والعدل والحرية وقضايا حقوق الإنســـان عامة داخل الأمة وخارجها مستعداً للتضحية من أجل ذلك بجهده وماله ونفسه ابتغاء مرضاة الله.

- اعتبار الالتزام بقيم الأخلاق والدين وما يتعلق بهما من أساسيات معرفية، وكذا مقادير ضرورية مـــن التثقيف حول تاريخ أمتنا ومشاكلها الكبرى وكذا المشكلات المعاصرة الكبرى، اعتبار ذلك جذراً عامـــاً مشتركاً وهدفاً أساسياً لكل مؤسسات التعليم والمتعلمين.. إذا الهدف من التعليم ليس مجرد نقل المعارف وإنما هو قبل ذلك صناعة أنموذج بشري وأمة، حاملين رسالة في هذا الوجود هي رسالة الإسلام التحررية ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[366] ، ﴿ يا أيها الـــذين أمنـــوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شنآن قـــوم علـــى ألا تعـــدلوا اعـــدلوا هـــو أقـــرب للتقوى﴾[367].

9- وإذا كانت المدرسة المحايدة خيالاً، فالمطلب الأساسي لحركات التحرر في أمتنـــا علـــى اخـــتلاف توجهاتها – ولا سيما في مرحلة مواجهة الغزو الأجنبي واشتداد الصراع بين النخبات اتفاق هذه النخبات على مبدأ ديمقراطية التعليم، بمعنى تيسير التعليم للجميع بدون إقصاء لمتعلم أو معلم.

10- التعريب: أي اعتماد اللغة العربية أداة التفكير والتعبير والتواصـــل في المدرســـة والإدارة والحيـــاة الاقتصادية والثقافية والسياسية والدبلوماسية، باعتبار أن العربية ليست مجرد لغة للعرب كقومية... وإنمـــا هي الحامل لآخر نداء من السماء إلى الأرض والخلاصة تراث الرسل، هي اللغة الوحيدة المقدسة في العالم، لأنها وحدها التي لا تزال حاملة كلمات الله كما أنزلت، في حين قد ضاعت كل أصول الكتب المقدسة، و لم يبق منها في أحسن الحالات غير ترجمات عن ترجمات أخرى لا يملك باحث إمكانية التثبيـــت مـــن صحتها لانعدام الأصل، الأمر الذي يجعل العربية أكثر من كونها لغة للعرب هي لغة للمسلمين باعتبارها واسطتهم في التعامل مع الوحي، ومعني بها كل من له صلة بالدين وتاريخه.. وكل من له صلة بحضـــارة العرب والمسلمين، أو من له مصلحة في التعامل معهم. فهي أكثر اللغات ترشحاً للصفة العالميـــة لـــولا

---

(366) القرآن الكريم، "سورة آل عمران" الآية 110.

(367) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

الحرب عليها من الداخل والخارج. مع أنه فضلاً عن البعد الديني للغة العربية ولما تحمله من ثراء ومرونة وقابلية للتطور عظيمة، فإن التقدم والتحديث خارجها غير ممكن على اعتبار أن التفكير غير ممكن خارج اللغة. ولكم ضاعت وتضيع جهود أطفالنا في تخطي الحاجز اللغوي للوصول إلى المضامين العلمية بدل الذهب إليها مباشرة لو قدمت لهم في لغة أمهاتهم. أنه المنهج نفسه المتوخي في تبديد الطاقات على كل صعيد، ويدل الانطلاق من مواريثنا وتحديثها وتوظيفها نعمد إلى تدميرها والاستغناء عنها والبحث عن حل مشاكلنا خارجها.

هذا وإن تعلم لغات أخرى مما حث عليه الإسلام، قال تعالى: ﴿ ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾(368)، ولكن لا ينبغي أن يكون مزاحماً ولا بديلاً للغة الدين والقومية كما هو حاصل – بدعوى التقدم ولا تقدم – في غالبية البلدان العربية حيث تعامل العربية كموطن الدرجة الثانية أو معاملة الغريب في وطنه، فكان ذلك سبباً من أسباب تبديد الطاقة بدل اقتصادها وتغريب المواطن وتفسيخه يدل تأصيله في بيئته، وكان ذلك انحيازاً صارخاً لنخبات من عائلات المدن المحظوظة(369) على حساب الريف والجماهير العريضة، وتكريساً لحكم الأقلية.

إن دولة تفرض على مواطنيها أن لا يتصلوا بإدارتها إلا عبر لغة أجنبية لا يمكن بحال أن تكون وطنية أو ديمقراطية، إنها تكريس وإعادة إنتاج للعلاقات الاستعمارية في أثواب وطنية زائفة. ورغم أن الكفاح من أجل الاستقلال ارتبط بالكفاح من أجل استعادة مقومات الشخصية الوطنية وخاصة اللغة والدين فإن هذا الكفاح خلافاً لما كان متوقعاً لم تتحقق بـ "الاستقلال" أهدافه، وإنما تفاقمت عليه الأخطار بعدما تنكر الاستعمار في أثواب أبناء البلد وأصبح المستعمرون "قوماً من جلدتنا" فاستأنفت شعوبنا، لا سيما تلك التي على الثغور مثل شعوب شمال إفريقيا، كفاحها المرير، ومنه الكفاح ضد الغزو الثقافي من أجل اللغة العربية، ورغم أن حصيلة قرن يزيد من هذا الكفاح تعد هزيلة – فلم يتخط تعريب التعليم في تونس مثلاً السنوات الثلاث الأولى من الابتدائي ثم تراجع، بتقدم في هذا الحيز خطوة ويتأخر خطوتين – ذلك أن الدخول القسري لبلادنا ومحاولة دمجها في اقتصاديات السوق صحبة تخطيط رهيب لضرب مقومات الهوية – اللغة والدين – وأنصارها وسائر قوى التحرر والمجتمع المدني كاتحاد الشغل والطلبة والقوى السياسية المعتبرة.

11- استخدام وسائل الاتصال الحديث كالتلفزة والإذاعة والأشرطة المسجلة والحاسب الآلي والأقمار الصناعية وغيرها لنشر المعرفة وتكوين رأي عام إسلامي وجامعات شعبية وثقافية إنسانية عربية إسلامية.

(368) المصدر نفسه، "سورة الروم" الآية 22.

(369) Mohamed Mzali. Tunisie: Quel avenir? (Paris: 1991). P. 137.

12- لقد غدا التقدم العلمي أكثر من أي وقت مضى السبيل الأقوم الذي لا غنى عنه في ضمان معركة الوجود والمشاركة في الحضارة، وهو بالنسبة إلينا معشر المسلمين عبادة وطريق معرفة الله، فلا مناص من الارتفاع بمستوى إلزامية التعليم من مستوى رفع الأمية إلى التعليم العالي[370].\، ولا مناص من رفع ميزانية البحث العلمي إلى ما فوق 5 بالمئة من ميزانية الدولة وتشجيع القطاع الخاص وبناء مؤسسات وحدتنا انطلاقاً من هذا القطاع إذ نريد أمة يبرمج لها بل حتى يحكمها العلماء. الأمر الذي يقضي تقديم أعظم الإغراءات المادية والمعنوية للباحثين والمبدعين من كل أمة ولا سيما العمل على عودة الطيور المهاجرة.

13- الربط الوثيق بين الجامعة ومراكز البحث العلمي من جهة وسائر مؤسساتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فتكون كل مشاريع المستقبل قد وضعها العلماء والبقية منفذون بمن فيهم قادة العمل السياسي والاقتصادي.. الخ. فتكون الجامعات فضاءات مفتوحة حرة للاتصال والبحث والحوار حول مشكلات البلاد والعالم والتدرب على ممارسة الشورى والديمقراطية.

14- أن يتنوع التعليم المهني بحسب حاجات المناطق[371]، على أن تشجع وتؤصل وتنوع عناصر تكوين الشخصية الوطنية العربية الإسلامية الإنسانية، كمادة القرآن والحديث والتاريخ والسير واللغة والأدب، والقضايا الكبرى للأمة والعالم. نطع إلى تكوين مسلم سليم العقيدة، قائم بفرائض الإسلام، مقتد بالأنبياء والرسل عليهم السلام, مستوعب نظرية الإسلام في تنظيم الحياة، ومعالجة مشكلات العالم في عمق واعتدال، إيجابي، معتز بانتمائه إلى أمة الإسلام ووطنه الصغير، محب للعلم والعلماء باحث عن الحق بتواضع وعقلانية والتزام بقيم الإسلام، محب العمل مدرب عليه، يستمتع بطيبات الحياة في اعتدال ويميل إلى التقلل من الدنيا، كريم جريء في الحق، ومقاومة الباطل، لا يتردد في التضحية بماله ونفسه في نصرة الحق وإزهاق الباطل، يطغى ولاؤه لأمة الإسلام على كل ولاء آخر، يخفف قلبه بالرأفة والرحمة لهموم المستضعفين والمظلومين من كل ملة، لا يقصر في نصرتهم، شديد الإيمان بقيم المساواة والعدل والحرية والشورى والتقوى والنظافة والنظام والكرامة البشرية والعقلانية والعمل الجماعي، وسلطة الشعب، وأولوية وعلوية حقائق الوحي عما عداها بتحسس وبتذوق آيات الإبداع والجمال في الأنفس والآفاق.

15- التشجيع على الأنشطة الرياضية، والعمل على نقل الجماهير من مرحلة السلبية والفرجة والانبهار بالنجوم إلى المشاركة العامة، وكذلك التشجيع على الرياضات الفردية كالمصارعة والسباحة والرمي

---

(370) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

(371) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

وركوب الخيل وتسلق الجبال مع العمل على ربط النشاط الرياضي بالتحديات الكبرى التي تواجه الأمة بدل اتخاذها، صارفاً عنها بما يشبه عمليه التخدير كما هو الحال.

16- العمل على تهذيب الذوق العام وترقية الإحساس بالجمال والنظافة والأدب والفن وتطير الحياة من قبح تدريجياً في غير عسف عبر وسائل الإعلام ونوادي الثقافة وسائر مؤسسات الدولة والمجتمع.

17- باعتبار التربية وظيفة من وظائف الأحزاب فمطلوب تخليصها من نزوعات التعصب والضيق وآحادية النظرة، ومناهج المريدية المشيخية ورواسب ومسالك الاستبداد وأسباب التفرقة والتمزق. وأن الأحزاب الإسلامية نفسها وهي الناهضة بهموم الأمة الحالمة بوحدتها كثيراً ما أصابها هي أيضاً ما أصاب الأمة عموماً من الآفات ومن بينها آفة الانفراد. ولا غرو، فإن هذه الحركات ليست إلا نابتة في أرض تحمل ما تحمله الأمة من ميراث التخلف طيلة قرون، وإن يكن ذلك بنسبة أقل لما تمخض عن هذه الحركات من جهاد وإصلاح، فمعظم الحركات الإسلامية كان ظهورها رد فعل عبرت به الأمة عن رفضها التخلف والتغريب، فكانت بذلك الأمل الرافض التائق إلى المستقبل الأفضل. وهذا المعنى أفضى إلى أن يكون الأساس الجهادي هو الأساس الذي تكونت عليه الحركات الإسلامية في أغلبها، وهل تحتمل هذه الحركات الجهادية إلا الانضباط التربوي والحركي الصارمين؟ وذلك ما جعل أكثر الحركات تضيق تضيقاً شديداً على الحرية في التربية الفكرية، وتقصر التكوين فيها على اللون الواحد الذي هو المادة النقية التقية وتضيق فيه حرية الثقافة العام والانفتاح على المذاهب والآراء المخالفة، وتضيق فيه حرية التداول في الشؤون الحركية وحرية إيداء الرأي والجدال، مما أقضي إلى تشققات كثيرة. مطلوب أذن من الحركات الإسلامية أن تربي الأفراد على المادة التربوية الواسعة المنفتحة على المذاهب والاتجاهات المختلفة وهي كفيلة أن تربيهم على الشورى في الأمر كله والتداول الحر في القضايا المعروضة بميزان الحجة والبرهان، وهي كفيلة أيضاً أن توجه العقول إلى عالم الواقع العريض بخيره وشره للوقوف على حقيقته، ومن ثم الانطلاق إلى معالجته، لا أن تنحصر في المثالية "التاريخية" والخيال حتى إذا وقع النزول إلى الواقع حدثت الصدمة التي تشق الحركة. وحينما تشيع هذه التربية الحرة في الحركة الإسلامية فإن الحوار يصبح السبيل الأمثل لامتصاص كل جنوح أو تصرف أو خطأ[372].

وليس التطرف شيئاً آخر غير اعتقاد امتلاك الحق المطلق والسعي إلى فرضه بالقوة على الآخر[373] وهو كامن في منهج التربية المتبع في هذه الحركات حيث يقدم الإسلام كتلة واحدة هي عبارة عن لوائح قانونية دونما تمييز بين مواطن الإجماع فيه، وهي قليلة، وبين مواطن الاختلاف والاجتهاد، وهي الأغلب،

---

(372) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

(373) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

فيقدم فكر مؤسس الجماعة أو من تعتمده مصدراً وحيداً للحق، فتكون سلطته نافـذة علـى العلمـاء السابقين واللاحقين بل حتى على الكتاب والسنة، لا تفسير لهما مقبولاً إلا ما أرتاه الشيخ.. وهكذا يتولى هذا النوع من التنظيمات تخريج أجيال مغلقة الفكر عاجزة عن الحوار مع محيطها ومع عامـة المسـلمين وخاصتهم بغير التكفير والعنف وحتى المؤسسات الشورية في مثل هذه التنظيمات لا تعدو كونها انعكاساً لواقع الاستبداد الذي تجسده الدولة وسائر مؤسسات المجتمع بدءاً من العائلـة إلى المدرسـة إلى النقابـة والإدارة. والمؤسسات السياسية، علمانية أو غير علمانية، تعبر عن طبيعة الاستبداد المركوزة في مواريثنـا المتخلفة ودولنا القاهرة. إلى درجة أن أحد مفكري الحركة الإسلاميةممن عانى طويلاً تجربة الحركة والفكر والبحث في الوسط الإسلامي لم يتردد وهو يسجل تجربته على التأكيد على "إن المجالس النيابية في الـبلاد الديمقراطية أقرب مئة مرة إلى مفهوم الشورى من هذه المجالس المسخ الـتي تنتسـب إلى الشـورى في التنظيمات الإسلامية". لقد اعتبر هذه الشورى في هذه المجالس زائفة(374)، فلا مخلص من الاسـتبداد إلا بالقضاء على جذوره في المدرسة وفي مناهج التعليم في الأحزاب وسائر مؤسسات المجتمع، انطلاقاً مـن منهج تربوي يميز بوضوح بين مواطن الحق الثابت ومواطن الاجتهاد والاختلاف ويحرر العقـول مـن الأوهام ويطلق طاقاتها للحوار والبحث، ويفسح أمامها المجال للرتع من كل مناهل المدرسـة الإسـلامية ذات الألوان المتعددة متدرجة منها إلى سائر مدارس الفكر قديمها وحديثها دونما حجر على آية فكـرة، حتى تندرج امتنا ضمن الذين أثنى عليهم القرآن فوصفهم ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾(375) – أي كل قول – فلا حجر على فكر في المجتمع الإسلامي، وإذا كان الله واحد فيما تبقى فهـو عـالم التعدد والكثرة. وإذا كان القرآنوالسنة المصدر الأعلى للحق، فما يفهمه البشر منهما ليس كذلك بل يرد عليه الخطأ، ومن هنا كان الاجتهاد وكانت الأمة، في غياب كنيسة تنطلق باسم الـوحي، هـي الجهـة الوحيدة مصدر الشرعية والناطقة باسم الحق.

18- وإذا كان الإنسان أشرف مخلوقات الله وكانت علوم التربية هي المسؤولة عن تكوينـه وتكـوين الأمم، كانت صناعة التربية أشرف الصناعات فالواجب أن تحظى باعظم الاهتمام والتمويل مـن أجـل التطوير المتواصل لها، لأن مصير الإنسان والأمة والإنسانية في الدنيا والأخوة موقوف عليها. وأذن فنحن في مجال هو أبعد المجالات عن أن يدلي فيه بالموقف النهائي، وتبقى التربية والثقافـة المؤصـلتان للحريـة وكرامة الإنسان، والرأي العام المشبع بهذه القيم أرسخ الضمانات وأقواها للحريات الخاصـة والعامـة وللتقدم الدائم.

(374) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

(375) المصدر نفسه، "سورة المائدة" الآية 8.

القسم الثالث

ضمان عدم الجور أو الحريات العامة في النظام الإسلامي

أهم تحد يواجه كل نظرية سياسية للحكم هو كيف يمكن منع الجور؟ كيف تصان الحريات العامة؟ ذلك أن كل إنسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها حسب تأكيد مونتسكيو[1] وإن من طبيعة القوة الاعتساف[2] وأن المانع من الاستبداد كثيرا ما كان العجز عن ممارسته، فإنما العاجز من لا يستبد، كما يقول الشاعر العربي[3]، فكيف إذا كان يتصرف في طاقات واسعة من الأموال والأعوان؟ هل يكون لاستبداده من حدّ؟

مفهوم الاستبداد

تختلف المذاهب السياسية في تفسير الاستبداد، وفي تحديد ما هو "مقبول" منه، وما هو مرفوض.

1. ففي المذهبية الماركسية، ليس الاستبداد إلا وجهاً من أوجه الصراع السياسي، وكل صراع سياسي إنما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أي الصراع بين الطبقات من أجل السيطرة على وسائل الإنتاج. فالصراع الطبقي هو الأساس لكل ألوان الصراع الأخرى في المجتمع، وسوف يستمر الصراع الطبقي، ومنه الصراع السياسي حتى تنتهي ظاهرة الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج.

فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته:الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها)1

إن هذا العنف المقدس الذي تقوم به الطبقة العاملة لاستئصال خصومها يجد في النظرية خير تبرير له ودعوة إليه. الاستبداد ليس كله مرفوضاً، بل المرفوض منه ما مارسته الدولة البرجوازية أو الإقطاعية. أما ما تباشره دولة

---

[1] مونتسكيو، دولة القانون، ص 248.

[2] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 135.

[3] عمر بن أبي ربيعة، في قصيدته التي مطلعها:ليت هندا أنجزتنا ما تعد

البروليتاريا فهو نضال راقٍ، ومهما كانت الدولة في يد البروليتاريا فليست مدعوة إلى التقيد بالأخلاق، لأن فعلها هو الأخلاق. ولذلك لا تعترف السلطة العليا في الدولة الشيوعية بأية رقابة عليها، وليست ملزمة للخضوع للقانون، ولا حرية للشعب إلا في امتثال القانون، فلا مجال لحرية الصحافة وتكوين الأحزاب. (يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا أن توجد ثلاثة أو حتى أربعة أحزاب، لكن بشرط واحد: أحدهما في السلطة، والآخران في السجن، ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا، ولا من جوهر ديكتاتورية الحزب البلشفي)[2].

إن المشروعية والسيادة والحرية والثروة هي نظرياً في هذا النظام للشعب أو على الأقل للحزب الوحيد الحاكم. أما الحاكم الفعلي في الواقع فهي النخبة المتحكمة في قيادة الحزب والإدارة والجيش والحياة الاقتصادية، وليس للشعب صاحب السيادة إلا أن يقنع بحق الحياة.

فأي ضمان يقدمه هذا التصور لمنع الاستبداد، ومنظوره وزعماؤه يعلنون دون مواربة أن الدولة ليست إلا أداة لتصفية الخصوم بالعنف بمختلف الوسائل، بما في ذلك المؤسسة القضائية، فلا يعترف لها بأي استقلال لأنها ليست إلا أداة لإنجاز التحول الاشتراكي(3). ومع ذلك يصر ورثة هذا الفكر والتراث الاستبدادي الغشوم – ودون القيام بأي عناء في مراجعته- على تنصيب أنفسهم مراجع للديمقراطية.

2. – **في الديمقراطية الغربية:** الإنسان نزّاع إلى الشر كما أنه نزّاع إلى الخير، فمن الواجب اتخاذ التدابير الضرورية للحد من نزعته الشريرة... والحكومة ما وُجدت إلا للحد من نزعة الشر الموجودة في النفس البشرية، ولو كان الناس ملائكة ما كانت بهم حاجة لقيام الحكومات(4)

ولكن ما الضمان في أن لا تنحرف الدولة عن وظيفتها التي جعلت لها: إقامة العدل، فتتحول إلى سلطة طاغية مستبدة، ما دام يديرها بشر يتصارع في نفوسهم الشر مع الخير، ما الضمان من أن لا يسيئوا استعمالها؟

الذي يمعن النظر في النظم السياسية الغربية المعاصرة التي تعمل في إطار من المفهوم الليبرالي للدولة يستطيع من غير عناء أن يتبين لها جميعاً دعامتين أي مبدأين أساسيين هما: مبدأ الشرعية، ومبدأ سيادة الأمة. والغربيون المعاصرون يرون في هذين المبدأين الحل الواقي من الاستبداد السياسي ومن ثم أمثل حل للمشكلة السياسية، كما يرون فيهما ثمرة فلسفاتهم وثقافتهم الحديثة في مجال السياسة1

ولقد تقدم بيان عجز مبدأي الشرعية والسيادة الشعبية، وما تفرع عنهما من حريات عامة، كحرية الصحافة وتكوين الأحزاب ووجود هيئات للرقابة وفصل للسلطات، عن كبح جماح الفئات القوية الضاغطة عن

---

(1) التنظيم الثوري الحديث، ص141. نقلاً عن: صدر الدين القبانجي (مصدر سابق)

2- ورد في صحيفة البرافدا 19 تشرين الثاني/نوفمبر 1927م

التحكم والإفساد وتسخير السلطة لإفراغ جملة الضمانات التي قدمتها الديمقراطية من محتوياتها بسبب ما أضفاه مبدأ السيادة من قدسية على الدولة وما يصدر عن مؤسساتها بطريقة قانونية من سياسات وقرارات، بمعزل عن كل سلطان يعلوها من خلق ودين، الأمر الذي كثيرا ما أقام حواجز منيعة، بل تناقضاً كبيراً بين السياسة من جهة والحياة الخلقية والدينية من جهة أخرى، بل حتى بين الراي العام وقرارات النخبة الحاكمة، فغدت الممارسة السياسية كثيرا ما تجري بلا سند لا من من أساس أخلاقي ولا حتى تعبيرا عن الراي العام وإنما تلبية لمصالح نخبة حاكمة تمارس كل أسباب التضليل والغش والكذب لتسويغ سياساتها وانتزاع الموافقة عليها . وما استخدمته نخبة الحكم في دولتين ديمقراطيتين عريقتين: الولايات المتحدة وبريطانيا، من طرائق التضليل والكذب لتسويغ شن حرب مدمرة على العراق أودت بحياة عشرات الآلاف وبمئات من مليارات الدولارات كان يمكن أن تقضي على المجاعات والاوبئة في العالم ، وكذا استمرار الديمقراطيات الغربية على تقديم الدعم السخي للكيان الصهيوني الغاصب رغم معارضة الراي العام، الى جانب الدعم الموصول الذي أدمنته هذه الديمقراطيات لأشد الانظمة عسفا بشعوبها، ليس كل ذلك غير أمثلة للاستبداد الناعم أو الخفي الذي تتوفر عليه الديمقراطيات الغربية ناهيك فداحة بسياسات النهب المنظمة التي تنتهجها القلة المتنفذة ضد اربعة أخماس البشرية بما ترك الملايين ضحايا المجاعات والاوبئة الفتاكة حتى من بين شعوبها.فضلا عن العنف المدمر ضد الطبيعة الذي تنتهجه المؤسسة الراسمالية بوعي ،لدرجة امتناع الدولة الاعظم التي تتلو على الناس ليل نهار انجيل الديمقراطية وحقوق الانسان عن التوقيع على اتفاقيات كيوتو للحد من الغازات المهددة للحياة أصلا ..وكل ذلك عنف. ومعنى ذلك أنه رغم أهمية آليات الديمقراطية ومبادئها مثل الشرعية والسيادة الشعبية وفصل السلطات وتداول السلطة وحرية الصحافة، فانها لئن وضعت حدا لكثير من ضروب العنف السافرة كالتي عليها الانظمة الدكتاتورية فإنها لم تضع حدا بل حتى لم تخفف إن لم تكن فاقمت من ضروب العنف الخفية وذلك في غياب فلسفة ودساتير أخلاقية ، فانفتح الباب على مصراعيه أمام الشيطان ليصول ويجول ويفجر في الإنسان أحط ما فيه من نزوعات الظلم والعدوان، فراجت أسواق الدعارة والرشوة وشراء الضمائر وبيع الذمم، وتمكن قوارين العصر من امتلاك الاستثمارات العالمية الضخمة فأغرقوا الحياة السياسية والاجتماعية بفسادهم من أجل زيادة الربح، وغدت الصحف أداة طيعة في أيديهم ترفع وتضع من شاؤوا. وتحول أعضاء البرلمان وسائر أجهزة السلطة والمعارضة مجالاً فسيحاً لنفوذهم وأرائك وثيرة يجلسون عليها متى وكيف شاؤوا، أو ينيبون عنهم أعوانهم.يقول جان زيغلر:"إن الغرب خان المبادئ الحقيقية لحضارة التنوير والثورة الفرنسية وحقوق الانسان على الرغم أنه يتبجح بها صباح مساء ، وذلك عندما أسس نظاما اقتصاديا قاتلا تحت اسم العولمة الكونية الشاملة، نظاما يقتل يوميا مائة ألف شخصا في شتى أنحاء العالم.إنها امبراطورية العار التي يقودها جورج بوش وبوتين"(نقلا عن هشام صالح.جريدة الشرق الاوسط28-03-2006) وهل ينتظر غير ذلك في ظل الوثن الجديد "الدولة" بما لها من سيادة ومشروعية عليا؟ إن الدولة الإله هي لا محالة وبال على شعبها، ووبال على العالم: "كلا إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى"العلق

3. فما هي ضمانات عدم الجور في التصور الإسلامي للدولة؟

ليست الدولة في التصور الإسلامي سلاحاً في يد طبقة لتصفية طبقة أخرى أو فئة معارضة – وإن كان للعنف المشروع"الجهاد" دفعا للعدوان مجاله – ولا هي أداة لتحقيق مجد شعب أو عرق أو طائفة على حساب شعوب وأعراق أخرى، وإنما هي أداة للتهذيب والتربية والارتقاء وتوفير مناخات الحرية والعدل والتطهر تتيح لأكبر قدر من الناس فرصاً أكبر لمعرفة الله وعبادته واكتشاف طاقات هذا الكون وتسخيرها لصالح تعارف وتعاون وتضامن الشعوب وتآخيها وارتقائه. ولكن ما الذي يضمن ألا تتحول الدولة الإسلامية هي نفسها إلى جهاز للقمع والتدمير ومطاردة الأحرار والحيف عن حقوق الإنسان والشعوب، وبالخصوص أن ذلك طالما حدث في تاريخ الاسلام ولا يزال. ويزداد الأمر سوءاً إذا ادعت دولة الاستبداد أنها تفعل ذلك باسم الله أو رسالة الإسلام؟ ألا نكون معرضين لديكتاتورية دينية هي شر ما ابتليت وتبتلى به البشرية؟

مبادئ أساسية لمقاومة الجور في الدولة الإسلامية

قد تقدم أن طبيعة الانسان مركبة من أخلاط من الشهوات العارمة المندفعة للاشباع باي طريق، والى جوارها استعدادات وأشواق للسمو والانصاف والغيرية ولكنها في أمس الحاجة للعناية والتربية والمحيط الملائم حتى تنمو وتقتدر على ممارسة دورها في ضبط تلك الاندفاعات والشهوات العارمة، وذلك ما يعني استبعاد الحلول المثالية المبسطة التي تزعم الكفاءة في حسم داء الاستبداد من أساسه بمجرد وسائل تقنية خارجية، فما ظل الانسان على طبيعته هذه وما ظل اجتماع بشري فستكون هناك حروب ومظالم وضروب من الاستبداد، بما يجعل البحث لا عن الدواء الأوحد وإنما عن مركب من المعالجات يقدّر أنه سيكون من أثرها إذا أحسن استعمالها التخفيف من ظلم الانسان لأخيه الانسان والاقتراب بأكثر ما يمكن من العدل والحرية، بتوفير شروطهما الفكرية والتربوية والقانونية والاجتماعية، في ظل قانون عادل ومحكمة عادلة يسري حكمها على الجميع ، غير أن ذلك إذا تحقق فلن يكون إلا بأقدار نسبية، وذلك شرف الفكر والسياسة ومنتهى الطموح.أما العدالة المطلقة فليس لها من فرصة في هذه الحياة الدنيا.

فما هي المعالجات "النسبية " التي يمكن أن تحد- في التصور الاسلامي- من استبداد الدولة لمصلحة الحرية والعدل وحقوق الانسان والمواطن؟

أولاً: مشروعية الله العليا ورقابة الشعب:

لقد تقدم أن إرادة الله المتجلية في شريعته هي صاحبة الشرعية والمشروعية العليا في الدولة الإسلامية بما تضمنته من مجموعة قوانين ومن مبادئ ومقاصد عامة، فليس لأي جهاز من أجهزة الدولة إلا أن يلتزم في تشريعه الاستنباطي أو في قراراته بمقتضيات التشريع الإلهي وما صحبه من قيم ومقاصد عليا، ليس لأي صاحب سلطة أن

يخرج في عمله الشخصي أو في أمره ونهيه عن حدود الله (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه)[1]. كما أنه ليس لأي مواطن الحق في أن يطيع أي تشريع أو قرار أو توجيه مناقض للشريعة أيّا كانت الجهة التي أصدرته، بل إن من واجبه أن يقاوم ويثور ضد ذلك القانون أو القرار أو التوجيه ولو بمجرد الإهمال لأن طاعة المسلم لله ولرسوله طاعة بالأصالة بينما طاعته السلطة بالتبعية، ثم إن إرادة الله قد تجلت بشكل واضح ونهائي في الوحي وهو بين يدي الناس جميعاً فليس لأحد الزعم بأنه مخبر عن الله بجديد لا يعلمه الآخرون. فقد انقضى عهد النبوة، وانقطعت الوصاية و لم يبق إلا المساواة، مساواة الجميع، الحاكم والمحكوم في الخضوع لإرادة الله قياماً بالحق ومقاومة لأية سلطة تأمر بالمعصية... مقاومتها بما أمكن "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"رواه مسلم، وبذلك انسلخت السلطة عن أشخاص القائمين عليها2فلم تعد طاعتهم لذواتهم، وإنما غدت طاعة مشروطة بالتزامهم في ما يأمرون وينهون ويشرعون شرع الله، وعندئذ تغدو طاعتهم عبادة لأنها طاعة لله، وإلا غدت معصية قد تخرج عن الملة، يستحقون عليها عقاباً.

وهكذا يكون النظام الإسلامي أول نظام قام على أساس الشرعية والمشروعية، وجمع بينهما في مصدريه: الكتاب والسنة، الأمر الذي يقتضي أنه لا يكفي من أجل أن يكسب القانون شرعية امتثال المواطن له أن يكون صادراً عن هيئة شرعية، أي منتخبة أو حتى عن الناس جميعاً، بل لا بد أن يكون متفقاً مع المشروعية العليا التي تمثلها الشريعة، وإلا وجب على المؤمن أن لا يمتنع عن التنفيذ فحسب، بل أن يتمرد ويقاوم ذلك القانون، حسب وسعه. وبذلك لم يكل الإسلام أمر مراقبة شرعية أوامر الدولة لهيئة معينة – ولا مانع من وجودها بل هو مطلوب – وإنما وكل ذلك إلى الشعب كله، إنه الأمين على شرع الله، فواجب عليه أن يمتنع عن تنفيذ ما يخالف الشرع وأن يبادر إلى مقاومة السلطة الجائرة ودفعها بكل ما أمكنه من وسائل الدفع، وبذلك يقيم الإسلام رقابة شعبية يقظة في مواجهة السلطة لمنعها من الاستبداد وحملها على الالتزام بالشريعة ومقاصدها. وأهمها العدل، إذ الظالم لا يستحق الطاعة والامتثال وإنما المقاومة "والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بحد سيوفنا" كما رد أحد المواطنين في دولة عمر، وكان هذا الاخير يحرضهم على مقاومة الطغيان، فسألهم: ما تراكم تفعلون لو زغت عن الحق، فأجابه أحد المواطنين بذلك الجواب.ذهب الى الاقصى في صورة الاصرار على المنكر و لم تنفع الكلمة.

فمن لم يقدر على ذلك فليصرخ محتجاً في وجه الظالم، فيكون في الجنة مع حمزة "خير الشهداء حمزة ورجل قام إلى أميره فأمره ونهاه فقتله"، فمن لم يستطع ذلك فليصمت مكتفياً بالامتناع عن تنفيذ الأمر الظالم (وذلك أضعف الإيمان). والصمت ليس موقفاً سلبياً، فمن معانيه مقاطعة المعتدي والامتناع عن التعامل معه.كما تفعل جمعيات المستهلكين في الحد من جشع التجار، وكما تفعل الشعوب والدول في معاقبة المعتدين عليها.

---

[1] القرآن الكريم، "سورة الطلاق"، الآية 1

إن ما عساه صدر ويصدر من جور عن أغلبيات في مجالس منتخبة تعبيرا عن إرادتها المطلقة من كل قيد خلقي أو ديني أو إنساني، ولا يجد الشعب سبيلا مشروعاً للاعتراض، ليمثل الخلل الأكبر في بنية الدولة الغربية.. والذي لم يجد له علاجاً في القانون الطبيعي أو الدولي، تقدم مبادئ الشريعة باعتبارها سلطة عليا محايدة علاجه الشافي.

ثانياً: **الإمامة عقد:**

قد اتفق المسلمون كما رأينا – عدا الشيعة[1]- أن طريق الإمامة هو الاختيار، وأن العلاقة بين الحاكمين والمحكومين تقوم على عقد هو البيعة. ولقد انتظر الغرب عشرة قرون رازحاً تحت سلطان البابوات والملوك المؤلهة حتى انفتح عقله على هذا المبدأ في خضم صراعه المحموم مع الاسلام وتراثه تبلورت هويته وأخذ يطور فكره ويكتشف مواطن الخلل في أنظمة وأنماط حياته. وعبر الجسور الاسلامية وإضافاتها المعتبرة امتد الى الارث اليوناني والروماني مستمدا منه الصياغات والاوعية التي استوعب فيها جوانب كثيرة من حضارة المسلمين صابّا على هذه الاخيرة في ذات الوقت سيلا من الاحقاد والتحقير والتشويه. ومما عبر فوق تلك الجسور من تراث الاسلام العلاقة التعاقدية بين الحاكم والمحكوم.بديلا عن منظور الحاكم الاله، وفي أفضل الاحوال حكم الاقلية مما لم يعرف تراث الغرب سواه، قبل أن يؤسس روسو ولوك ومونتاسكيو لفلسفة التعاقد المنحدرة من تراث المسلمين، ومع ذلك اعتبرا الشرق المنبع الذي أفاض الاستبداد على العالم، حيث"يقود شخص واحد كل شيء بإرادته ونزواته دون قانون ودون قاعدة مستندا لمجرد الخوف،فحكم الاستبداد نظام طبيعي في الشرق ولكنه غريب عن الممالك الاروبية"1...وكأن أجيال مؤسسي النهضة الاوربية قد تواصوا باستيعاب ارث الحضارة الاسلامية مع تجريدها في الوقت ذاته من كل فضل بل وقذفها والاسلام بكل مذمة بما في ذلك نظام الاستبداد ، بينما الاسلام قد سلب خاصية التأله والانفراد وحكم الاطلاق كل شخص أو مؤسسة أو دولة، إذ ليس من مطلق إلا الله ، وليس في الارض بعد انقطاع النبوة من هو مؤهل للنطق باسمه سبحانه، فما يبقى غير شورى الامة المؤمنة وحكمها ضمن علاقة التعاقد، وهي علاقة مهمة جداً ، لما تقدمه من سند صلب لمقاومة استبداد الحكام باعتبارهم مجرد وكلاء وأجراء للشعب الذي أقامهم في مكانهم ووظفهم في إنفاذ إرادته ورعاية مصالحه، فإذا خرجوا عن ذلك كان مشروعاً تقويمهم أو عزلهم.بينما ظلت سماء اروبا تغشّيها سجف الظلام قرونا مديدة راسفة في أغلال ملوك الاقطاع وملهميهم من الباباوات ، قبل أن يقتحم عليها الاسلام حياتها المغلقة فاتنفتح الابصار ويعيدوا اكتشاف هويتهم الاروبية الحديثة الجامعة في خضم الصراع مع الاسلام،فينخرطوا في حركة التاريخ مجددا، مفجرين سلسلة من الثورات أطاحت بملوك الاقطاع وملهميهم وبكثير من تراث وعلاقات الاستبداد الغربي الذي ساعد تراث الشرق على تجاوزها

[1] في زمن المعصومين، أما في غيبتهم فقد اتفقت- نظريا في الاقل- كلمة الأمة على أن الشورى أساس الحكم

وبقطع النظر عن مدى صحة القول بإسلامية مبدأ السيادة الشعبية الذي فرّع عنه الفكر الغربي مبدأ التعاقد – ونحن نؤكد صحته وقد سبق الإسلام إليه – فإن مبدأ التعاقد أصيل في الإسلام أكده صريح الكتاب (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم)(2) بل أمر به (إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن".3 ولقد تقدم الحديث عن الوقائع التاريخية على قيام الدولة الإسلامية على عدد من البيعات أهمها بيعة العقبة الثانية، كما قام حكم الراشدين على بيعات حقيقية. واستمرت البيعة – وإن غلبت عليها الشكلية- أساسا لشرعية الحكم طوال تاريخ الدول الاسلامية. فالمسألة هنا ليست مجرد تخيل أو افتراض وإنما نصوص ووقائع .وأهمية ذلك بالغة من وجهة النظر السياسية خاصة في ما يتصل بمسألة مقاومة الجور (بدوي، "بحث في النظام السياسي الإسلامي"، ص131)فالحاكم الذي لم يبدأ عهده بوصية من سلفه أو بعهد من أبيه أو بتعيين إلهي مزعوم أو بانقلاب أو بانتخابات شكلية كان فارسها الوحيد فحصل على العدد العربي السحري 99.99 %، وإنما بدأ عهده السياسي ببيعة حرة، وبعقد التزم فيه بإنفاذ الشريعة وإقامة العدل والشورى والحرص على اجتناب الهوى والعدوان مقابل طاعة الأمة،حريّ أن يظل على وعي أن استمرار سلطته مرهون باحترام تعهده وكسب رضا المحكومين، فإن سقط الشرط سقط المشروط، وفقد حقه في الطاعة، وأصبحت كل وسائل المقاومة مشروعة ما دامت تهدف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أصبح بقاؤه فيها غير شرعي.فليست مسألة البيعة مسألة هامشية في بنيان الاسلام ولا هي تقتصر على علاقة الامة بالامام بين الحاكم والمحكوم وإنما هي قاعدة البناء في بنية الحياة الاسلامي في التصور الاسلامي بدءا بعلاقة المخلوق بالخالق التي تقوم على تعاقد هو أساس كل العقود الاخرى وهو أخطر العقود على الاطلاق إذ يشهد المؤمن بكل وعي وإدراك ومسؤولية بوحدانية الله ملتزما بطاعته في كل أمره ناذرا حياته لذلك ، وذلك مقابل أن يرضى عنه ربه ويدخله الجنة. قال تعالى" إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة"التوبة. إن التعاقد أسلوب عام في العلاقات البشرية إقرارا بحرية الإنسان ومسئوليته. ومن ذلك ولاية أهل الحل والعقد هي الأخرى تقوم على عقد بين الشعب وبين نوابه يلتزمون فيه بالدفاع عن الشريعة ومصالح مندوبيهم، فإذا خرجوا من ذلك سقطت ولايتهم، وما ينبغي إنساء ذلك إلى موعد الانتخابات القادم، كما هو حاصل في غالبية الأنظمة الليبرالية في العالم حيث يستقل النائب عن الناخبين حالما يعلن عن فوزه وتنقطع صلته بهم أو تكاد، وما حاجته إليهم وهو بمجرد أن صعد بأصواتهم وجهودهم إلى سدة النيابة حتى تضخم حجمه فاستكبر، كيف لا وقد غدا نائباً عن كل الشعب، بينما هم ظلوا مواطنين بسطاء في قرية نائية، فماذا فيها

---

[1] قاموس الفكر السياسي37ج1(مصدر سابق)

2 القرآن الكريم، "سورة الفتح"، الآية 10

3- الممتحنة13

مما يغري حتى يترك أضواء المدن ويرتحل إلى أهلها لا ليتفقد أحوالهم فحسب بل ليقدم إليهم الحساب عما أنجز من برنامجه عن الدفاع عنهم؟ إن الفترة النيابية لا تزال طويلة والوقت لا يزال متسعاً، فإذا اقترب الموعد الجديد للانتخابات تعرف على الطريق إلى تلك القرية ليخدع أهلها من جديد بمعسول الكلام، فإذا حصل منهم على صفقة فلن تلغى إلا في نهاية المدة مهما فعل...

إن النواب في عامة البرلمانات المعاصرة، هم غالباً، معزولون إلى حد يكبر أو يصغر عن الجماهير، مشغولون برعاية مصالحهم وما تتيحه لهم عضويتهم البرلمانية من فرص للإثراء والشهرة، وعقد الصفقات مع المؤسسات المالية والإعلامية. أما الذي يستقيم مع عقد البيعة كما حلله الفقيه الكبير الماوردي، من حيث هو وكالة إلزامية أن نعتبر أعضاء المجالس المنتخبة ليسوا ممثلين للأمة، وإنما ينظر إليهم على أنهم قد تلقوا من ناخبيهم وكالة على سبيل الإلزام من طبيعة وكالة القانون الخاص ومن ثم يتكفلون بتقديم حساب لناخبيهم أولاً بأول، كما يجوز لهؤلاء الناخبين إقالتهم قبل نهاية مدة العضوية، الأمر الذي يضع تلك المجالس تحت رقابة دائمة من جانب الناخبين، إنها فكرة الوكالة الإلزامية التي حرصت النظم الغربية على استبعادها تماماً تمكيناً لبرلمانها من الاستقلال إزاء الناخبين طوال مدة العضوية[1].

وبذلك يتحقق جوهر الديمقراطية وهو إذابة الحواجز بين الحاكمين والمحكومين على نقيض المجالس النيابية الغربية، الأمر الذي يهيئ تلك المجالس للاستبداد[2].

ثالثاً: القرب من الناس وعد الاحتجاب والبعد عنهم:

إن السلطة تهيئ لصاحبها جملة من الامتيازات يسعى هو إليها أو تسعى هي إليه. تسعى إليه بعدما أصبحت كثير من مفاتيح المال والجاه والحقوق عامة بيده، فطلابها لا محالة سيتدافعون على بابه، بعضهم يطلب حقاً وآخرون يطلبون سلب حق غيرهم يبتغون أيسر السبل لنيل ما يتمنون، وكل ذلك يسير تحقيقه على الحاكم، فلا عجب أن تتزاحم الهدايا والخدمات على بابه فيُفتن عن دينه ويدفع دفعاً إلى الظلم والحيف بالبعض على حساب البعض الآخر، ويلجئه خوفه من حقوق نال منها ورغبة في الأبهة ورفعة تيسرت أسبابها إلى النأي بسكناه ومجلسه وممشاه عن شعبه، ويزج بنفسه في سجن قصره محاطاً بالأسوار والحراس الأشداء، وبثلة من المنافقين المسارعين في إرضاء أهوائه. وهكذا مع مر الزمن تتسع الهوة بينه وبين الناس وحياة الناس وهمومهم الحقيقية فلا يتصل بها إلا عبر وسائط كثيراً ما تكون مصالحها تقتضي التمويه، فيغشى الترف قلبه، وتضل الحاشية عقله، وتبرز في شخصيته ملامح المستبد، ولعل ذلك سبب إلحاح التوجه الإسلامي على مخالطة الناس ومعاشرة المساكين

1-ورد في الفصل (25) من الدستور التونسي: "يعتبر كل نائب لمجلس النواب نائباً عن الأمة جمعاء"

(2) بدوي، المصدر نفسه، ص130-131

وضرورة التفاعل المستمر بين القيادات والشعب في المساجد والأسواق وسائر مجالات التعبد والجهاد؛ يقول النبي صلى الله عليه وسلم"من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة"[(3)] ولا عجب أن كان بيت النبي ثم الخلفاء من بعد تفضي إلى المسجد، قطب الحياة الإسلامية، وكان هذا المعنى واضحاً في أذهان الناس حتى كانوا يشكون الوالي إلى الخليفة إذا احتجب عنهم يوماً.

رابعاً: مبدأ فصل السلطات :

1- تعريف:

من أهم ضمانات الحرية وعدم الجور التي يعتقد الفكر السياسي الغربي أنه قدمها للبشرية مبدأ الفصل بين السلطات: السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية. ولقد لاقى هذا المبدأ الذي شرحه الإنجليزي لوك ثم الفرنسي مونتسكيو رواجاً كبيراً بسبب اتخاذه سلاحاً في القرنين الماضيين لمقاومة استبداد الملوك وانفرادهم بالسلطة، فكان فصل السلطات سبيلاً فعالاً في الحد من سلوك الملوك وتوزيع سلطاتهم وإقامة البعض رقيباً على البعض الآخر، انطلاقا من مبدإ أن السلطة لا تحدها إلا سلطة مضادة

وكان أول دستور حديث تضمن هذا المبدأ الدستور الفرنسي سنة 1791م . وسرعان ما انتشر بعد ذلك في أوربا ثم خارجها وبالخصوص في القرن العشرين، بأثر الاعجاب والتقليد، وحتى التظاهر بالحداثة ومقاومة الاستبداد. ويتلخص مبدأ الفصل بين السلطات في قاعدتين:

- القاعدة الأولى: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف، هي: الوظيفة التنفيذية والتشريعية والقضائية.
- القاعدة الثانية: الفصل بين الهيئات القائمة على هذه الوظائف

والمقصود الحقيقي لمبدأ الفصل هو أن تكون السلطات متساوية ومتوازية ومستقلة فلا تستطيع إحداها أن تستبد بالأمر أو تستقل وحدها بالسلطة مع قيام التعاون بينها والرقابة على بعضها.

وقد راعى هذا التقسيم للسلطات قدرة كل سلطة (الحكومة والبرلمان) أن توقف الأخرى عند حدود مهمتها، أي تمنعها من إساءة استعمالها؛ إذ السلطة تقيّد السلطة كما يقول مونتسكيو، وبذلك تتم كفالة حقوق الأفراد وحرياتهم، ويكون في أمان من الاستبداد والطغيان1الناتج من تجمع السلطات في يد واحدة تسن القانون ثم تتولى تنفيذه، ولا يُستبعد عندئذ أن تسن القانون من أجل حالات خاصة فتنتفي عن القانون صفة العموم والحياد، وهي نفس علة الفصل بين السلطة القضائية والتنفيذية، كما يحقق الفصل مزايا تقسيم العمل.

---

(3) أبو داود والترمذي

2- اختلاف النظر الى مبدإ الفصل بين السلطات :

رغم ما حققه هذا المبدأ من انتشار، وحظي به من قبول، واتخاذه أساساً للعمل، فقد بقي بعيداً عن الإجماع. وقد وجهت انتقادات كثيرة إلى هذا المبدأ لأن طبيعة الحكم كالبنية العضوية الواحدة لا تستطيع أن تعمل بانفصال أجزائها، بل لا بد لها من رأس مفكر ومحرك واحد يتحمل المسئولية كاملة تجاه الشعب، وليس من شأن الفصل- حسب المنتقدين- إلا تعطيل الأعمال وضياع المسئولية، فكل سلطة تلقي بالتبعية على الأخرى.

كيف تُلقى على رئيس الدولة في نظام رئاسي، أو رئيس وزراء في نظام برلماني هو بحكم الدستور، المسئول الأول عن سياسة البلاد، كيف تُلقى عليه مسئولية هزيمة سياسية أو اقتصادية أو عسكرية في حين أنه لا يعدو أن يكون أداة تنفيذ لسياسة سنها البرلمان؟ وحسب مبدأ الفصل إذا طبق في نظام رئاسي لا يملك رئيس الدولة إلا أن يقدم للبرلمان مشروع سياسة معينة ويتولى الدفاع عنها، ثم إذا أتى وقت الحسم فيها انسحب ولا يدري في أي طريق سيضعه قرار البرلمان. أليست قوة أي عضو من أعضاء البرلمان تكون أكبر وزناً من قوته على حين يتحمل هو أمام الشعب مسئولية ذلك القرار الذي اتخذه غيره؟ إن نظام الفصل بين السلطات يحول الرئيس مرؤوساً بسيطاً ومجرد أداة تنفيذ، وليس ذلك من العدل في شيء، فضلاً أن ما يقصده هذا الفصل من تساوٍ بين السلط هو وهمي، لأن التجربة أثبتت أن هناك سلطة تطغى على غيرها فتتولى قيادة الدولة، وذلك هو مقتضى السيادة التي لا يمكن أن تتجزأ حسب التعريف الشائع، وكثيراً ما اضطرت مشكلات الواقع إلى تجاوز مبدأ الفصل[2].

إن مبدأ الفصل يجعل من الصعب معرفة المسئول الحقيقي في الدولة، ويذهب منتقدو هذا المبدأ إلى أنه قد استنفد أغراضه بتحقيق الغرض الذي جاء من أجله وهو الحد من سلطان الملوك المطلق، فلقد اتخذ هذا المبدأ وسيلة من وسائل الكفاح ضد السلطة الملكية المطلقة. ويرى بعض رجال القانون أن هذه الانتقادات إنما تتجه إلى الفصل الصارم بين السلطات على حين أن مبدأ الفصل بين السلطات لا ينفي تعاونها وتبادل الرقابة[3].

ولقد قسمت سلطات الدولة حسب وظائفها منذ أفلاطون وأرسطو إلى وظيفة تشريعية وتنفيذية وقضائية، ولا يجادل أحد في ضرورة استقلال السلطة القضائية عن الحاكمين والمحكومين من أجل تحقيق العدل، وإن كانت المحاكم تعتبر من الناحية الإدارية فرعاً من فروع السلطة التنفيذية. لذلك فإن حديث الفصل بين السلط، وبين القائلين والرافضين يتعلق أساساً بالعلاقة بين السلطة التشريعية والتنفيذية[1].

---

[2] إن رئيس الدولة في التصور الغربي للدولة هو ممثل صاحب السيادة، حسب تعريف بيردو، انظر: بيردو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص27. وهو في التصور الإسلامي صاحب الولاية العامة على المسلمين أي صاحب الرئاسة العليا عليهم، فكيف يتفق ذلك مع وجود سلطة أخرى غير سلطة الشريعة والأمة تعلوه أو تزاحمه؟ وكيف يجوز للأمة أن تفرز سلطتين متساويتين؟ فمن ينطق باسم الأمة عندئذ ويعبر عن إرادتها ويتحمل المسئولية تجاهها؟ هذا ما يعترض به خصوم هذا المبدأ

[3] حلمي، المصدر نفسه

[1] المصدر نفسه، ص355

وبحسب قدر التعاون بين هاتين السلطتين يمكن تصنيف أنظمة الحكم، فإذا ترجحت كفة السلطة التشريعية كان ذلك هو النظام المجلسي أو حكومة الجمعية النيابية، كما هو الحال في سويسرا.

وإذا ترجحت لفائدة رئيس الدولة فهو النظام الرئاسي مع شدة الفصل، كما هو في الولايات المتحدة. وإذا كان هناك توازن بين السلطتين وتعاون دون ترجيح بينهما فهو النظام البرلماني، كما هو في إنجلترا. وإن كان هذا التوازن هو – غالباً – لصالح الحكومة ممثلة الأغلبية في البرلمان.

3- نماذج للعلاقة بين السلطات:

أ- الأنموذج الأمريكي

ويقدم عادة على أنه أنموذج النظام الرئاسي حيث الفصل الصارم بين السلطات، فتنفرد السلطة التشريعية بالتشريع. فليس من حق السلطة التنفيذية اقتراح القوانين ولا عرضها ولا مناقشتها ولا الحضور أصلاً، وليس لرئيس الجمهورية حل البرلمان ولا دعوته إلى الانعقاد إلا في حالة الطوارئ، ويتولى السلطة التنفيذية كاملة رئيس الجمهورية الذي ينتخب من الشعب مباشرة ويعين ويعزل وزراءه بكل حرية وهم مسئولون عنده مباشرة، وليس للسلطة التشريعية أن تستجوبهم أو تعزلهم، ولكنها تستطيع أن تتهم الرئيس عندما يرتكب جرائم خطيرة ويتولى مجلس الشيوخ محاكمته.

أما القضاة فهم مستقلون: يأتون عن طريق الانتخاب، ومن حق المحاكم مراقبة دستورية القوانين والامتناع عن تنفيذ تطبيق ما يخالف الدستور.

وقد وُجهت لهذا النظام انتقادات منها الفصل الصارم الذي يؤدي إلى الصدام، كما أخذ عليه عدم مسئولية رئيس الدولة عن أخطائه الإدارية وعدم قدرة الهيئة التشريعية على مساءلته. وقد يؤدي هذا النظام إلى الديكتاتورية وهذا ما دفع إلى شيء من التعاون بين السلطات[1] ونحا شيئاً ما نحو الأنظمة الرئاسية التي تعتمد التعاون بين السلطات مثل فرنسا حيث يمكن لرئيس الجمهورية أن يخطب في الجمعية التأسيسية ويقترح القوانين ويصادق عليها ويعترض على بعضها.

كما يمكن للمجلس التفويض إليه في إصدار قرارات لها مفعول القانون، كما أن من حق المجلس اختيار خلف لرئيس الجمهورية في حالة الشغور أو العجز حتى إجراء الانتخابات[2].

ب- نموذج حكومة الجمعية: سويسرا

---

[1] المصدر السابق

[2] الطماوي: نقلاً عن: المصدر نفسه، ص361

تكون الاتحاد السويسري سنة 1847م، وتتركز كل سلطات الحكم التشريعة والتنفيذية في يد البرلمان الذي ينتخب سبعة أعضاء لمدة أربع سنوات لمباشرة السلطة التنفيذية، وهؤلاء هم الوزراء الذين يباشرون عملهم طبقاً لتوجيهات المجلس الذي يملك عزلهم وإلغاء قراراتهم، كما يختار المجلس الهيئة القضائية الاتحادية، ويعين قائد القوات المسلحة ويعلن الحرب، غير أن الناخبين وحدهم يمكن لهم الاعتراض عما يصدر عن البرلمان، فإذا ما اعترض عدد معين من المواطنين على قانون ما وجب عرضه على الاستفتاء.

ورغم أن من صلاحية البرلمان عزل أعضاء المجلس الاتحادي (أعضاء الحكومة السبعة) إلا أن ذلك لا يحدث من الناحية العملية لأنهم يختارون من بين الزعماء، ورغم أنهم ينتخبون لمدة أربع سنوات إلا أنها قابلة للتجديد، وقد يتواصل عمل بعضهم لمدة 25 سنة[3] وهم غير مسئولين أمام البرلمان، ويتمتعون عادة بنفوذ كبير.

ويؤخذ على نظام حكومة الجمعية أن تطبيقه الحرفي يفضي إلى إضعاف السلطة التنفيذية وربما إلى الفوضى أحيانا. ثم إن تجميع السلطات في قبضة هيئة واحدة، حتى ولو كانت منتخبة قد يؤدي إلى استبدادها وطغيانها. والمعروف أن استبداد البرلمان أشد خطراً على الحريات الفردية من استبداد الملوك والحكام الدكتاتوريين، لأنه يستتر وراء سراب خادع من السيادة الشعبية وإرادة الأمة.

ج- نموذج النظام البرلماني: الديمقراطية الإنجليزية

يتميز هذا النظام بالمرونة والانسجام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وبذلك يقوم التعاون، فهو لا يقوم على المزج بين السلطتين مثل النظام السويسري، ولا على الفصل الصارم كما هو الحال في نظام الولايات المتحدة. وظل هذا النظام يتطور منذ سبعة قرون حيث يعود تاريخ قيامه إلى سنة 1295م.

يتكون البرلمان من مجلسي العموم واللوردات، وتعتبر سلطات الثاني من الناحية الفعلية شكلية. لا يمثل في البرلمان إلا الأحزاب القوية بسبب طريقة الانتخاب التي تأخذ بنظام الأغلبية، الأمر الذي يحصر التداول بين الحزبين الكبيرين، المحافظين والعمال، والبون بينهما ليس شاسعاً بل إن بينهما شبه غريب، وليس لأي منهما ايدلوجية سياسية حقيقية، وهما وجهان لنزعة واحدة واقعية وديمقراطية، مما جعل حلول أحدهما محل الآخر لا يغير الاتجاه كثيراً[1] وخاصة على صعيد السياسة الخارجية، فقد لا يرد حديث عنها أصلاً خلال الحملات الانتخابية. تنحصر اختصاصات مجلس العموم في الرقابة والتشريع، وتتم الرقابة عن طريق الاستجوابات والأسئلة وطرح الثقة في الحكومة.

---

[3] المصدر نفسه

[1] كلود غيو، النظام السياسي والإداري في بريطانيا، ترجمة عيسى عصفور (بيروت: منشورات عويدات، [1983])، ص19

أما التشريع فلئن كان من حق البرلمان فهو يبدأ في الإدارات الحكومية. أما عن علاقة البرلمان بالتاج فوطيدة، إذ أن السيادة هي للملكة في البرلمان، كما يقال عادة[2]، ويعني ذلك أن البرلمان لا يملك باستقلال السلطة التشريعية، إذ لا يملك دستورياً حق إجبار الملكة على ما لا تريده، وهي تملك حق الاعتراض على قرارته. ولذلك تصدر القوانين بأمر صاحبة الجلالة الملكة وباسمها تمارس السلطة، وهي تفتح دورة البرلمان وتصدر القوانين باسمها، ولها حق العفو لأنها "نبع العدالة"، وهي "نبع الشرف" تعطي ألقاب الشرف وتسمّي باقتراح رئيس الحكومةالشخصيات الهامة في الحكومة والجيش والسلك الدبلوماسي، وهي القائد الأعلى للقوات المسلحة والرئيس الرمزي لكنيسة إنجلترا، ولكن ليس لذلك في الواقع سوى صفة الرمز[3].

وعن علاقة البرلمان بالسلطة التنفيذية: رئيس الوزراء هو أعظم الشخصيات شأناً في الحياة السياسية، وهو زعيم حزب الأغلبية الفائزة في مجلس العموم، لكنه ينيب عنه غيره ليتفرغ للحكومة وهو يعين وزراءه ويصرفهم كما يشاء، ولا يُعرض مشروع على البرلمان إلا بعد موافقته، ومن حقه أن يطلب حل البرلمان (دون أن يضطر إلى الاستقالة) ويتخذ القرارات العاجلة دون رجوع إلى مجلس الوزراء، وهذا النفوذ المتعاظم لرئيس الوزراء جعل السير جنفر يقول: "إن الانتخابات العامة هي في الواقع انتخاب رئيس الوزراء"، وأهم العوامل التي تحد من سلطاته الرأي العام.وقد ظهر هذا النفوذ لرئيس الوزراء سافرا وخطيرا في الحرب على العراق.

جميع الوزراء ينتمون إلى حزب واحد هو حزب الأكثرية ويشكلون مجموعة متماسكة، وهم مسئولون بالتضامن أمام البرلمان.

والوزراء أعضاء في البرلمان عادة، والذين يشتركون في مجلس الوزراء عشرون عضواً، وهناك وزراء غيرهم لا يشتركون فيه.

---

[2] دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، سلسلة عالم المعرفة، 47 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)

[3] غيو، المصدر نفسه، ص35-36

وأمام تعاظم نفوذ مجلس الوزراء ورئيسهم يصعب اليوم تحديد من يحكم بريطانيا، أهو: البرلمان أو مجلس الوزراء أو رئيسه؟[1] خاصة وأن مجلس اللوردات لا نفوذ له، ومجلس العموم يصادق عادة على ما يعرض عليه[2]. وفي نظر هارولد ولسن فإن الذي يحكم بريطانيا اليوم هو مجلس الوزراء، وربما صح القول بأن النظام الإنجليزي مثل معظم الأنظمة البرلمانية يمر بأزمة[3]، وأن الكفة قد مالت بشكل واضح لصالح السلطة التنفيذية، الأمر الذي يجعل الفصل بين السلطتين إلى حد ما نظرياً طالما ظل رئيس الوزراء يتمتع بالأغلبية داخل حزبه وظل حزبه يتمتع بالأغلبية في الشُعب والبرلمان.

د- النموذج الماركسي: الاتحاد السوفيتي

لا مكان في هذا النظام لفصل السلطات، إذ أن وحدة الشعب تتطلب وحدة السلطة[4]. يتولى مجلس السوفيت الأعلى السلطة العليا، فهو صاحب السلطة التشريعية التي تتكون من مجلس الاتحاد ومجلس القوميات متساويين في السلطات، وإن كان للأول – عرفاً – المقام الأعلى، ويضم كبار الزعماء والموظفين، يعقد المجلسان بعد انتخابهما جلسة مشتركة وينتخبان لجنة تنفيذية تدعى رئاسة السوفيت الأعلى Prosidum، ويملك السوفيت الأعلى من الناحية الدستورية السلطات السياسية، فهو صاحب السيادة، ولكن من الناحية العملية، فإن السلطات الحقيقية في يد هيئة رئاسة السوفيت الأعلى التي تمارس السلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، تطبيقاً لمبدأ وحدة السلطة أي وحدة الطبقة والفكر والعمل[5]. فرئاسة السوفيت الأعلى هي المشرفة على الهيئات التنفيذية والمحاكم، إنها رئاسة جماعية للدولة، قريبة من حكومة الجمعية النيابية في سويسرا. إنها رئاسة الدولة الحقيقية، رغم أن السوفيت الأعلى هو الذي يختارها، إلا أن نفوذه بعد ذلك يكاد يختفي.

ويستند منظّرو المذهب الماركسي في رفضهم مبدأ فصل السلطات إلى أن هذا المبدأ ظهر كحل وسط أملته الظروف، ظروف الصراع التاريخي الذي دار بين الطبقة البرجوازية وطبقة الأشراف. ثم تحول هذا المبدأ إلى مظهر خادع لديمقراطية زائفة يخفي انفراد الطبقة الرأسمالية بالسلطة والنفوذ في الوقت الذي لا تنال فيه الطبقة الكادحة شيئاً، إن الذي يحدث في ظل فصل السلطات هو استئثار السلطة التنفيذية التي تمثل الأقلية البرجوازية بالسلطة الحقيقية ثم لا تلبث الهيئات النيابة أن تقع تحت تأثيرها[1].

---

[1] المصدر نفسه، ص30-31

[2] المصدر نفسه، ص37

[3] المصدر نفسه، ص38

[4] عبد الحميد متولي، الوسيط في القانون الدستوري (القاهرة)، ص211

[5] المليجي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص255-257

[1] لقد دخل الاتحاد السوفيتي طي التاريخ، فلم يعد للحديث عن نظامه إلا قيمة تاريخية لها اعتبار بما يمكن أن يؤول إليه الاستبداد مهما ازيـــن وتعـــاظم بنيانه وتضخمت جيوشه وانتشر أتباعه، فهو مهلك وهالك لا محالة، سواء أكان استبدادا سافرا مثل النظام الشيوعي أم كان استبدادا متنكرا بالديمقراطية المحكومة بالمصالح الراسمالية الكبرى والصهيونية مثلما آل اليه أمر النظام الامريكي الذي يقود شعبه والعالم الى الكارثة.

والنظام الصيني شبيه بنظيره الماركسي من حيث وجود لجنة منتخبة من الهيئة النيابية تملك جميع السلطات بما في ذلك مراقبة مجلس الوزراء وتعيين كبار الموظفين وعزلهم وإبرام المعاهدات والتعبئة العامة[2]. والواقع أن الذي يحكم فعلاً في الأنظمة الماركسية هو الحزب بالذات، وخاصة سكرتيره الأول.

هـــ- النموذج الرئاسي البرلماني للجمهورية الخامسة بفرنسا .ولد الدستور الحالي الذي يحكم فرنسا سنة 1958م إثر سلسلة من التقلبات مر بها النظام الفرنسي، جرب فيها جميع الأنظمة المطبقة في الديمقراطيات التعددية، وينتظم الحكم بشكل عام حول رئيس الدولة الذي يحدد بوجه عام السياسة الوطنية، وتتحرك تبعاً لذلك أجهزة نظام الحكم.(3)

يتولى الشعب انتخاب رئيس الجمهورية مباشرة، الأمر الذي يجعله يستند إلى مجموع الأمة ويمارس سلطته مباشرة أو بواسطة الحكومة، وهو يفرض سياسته من خلال رئيس وزرائه ووزرائه وأكثريته البرلمانية، ومما يزيد في دعم مكانته طول مدة نيابته (7 سنوات) الأمر الذي يجعل التنافس على هذا المنصب كبيراً، ويمكن الرئيس أن يدعم مكانته إذا أحس بالحصول على مزيد من الدعم الشعبي عن طريق الاستفتاء الاستشاري الذي يمكن أن يحوله إلى استفتاء على الثقة به. كما أن الانتخابات التشريعية التي يأتي توقيتها في النصف الثاني من رئاسته فرصة لاختبار شعبيته، ويمكن أن تؤدي الانتخابات إلى مفاجأة غير سارة للرئيس فتأتي بأكثرية معارضة فيدخل النظام في مرحلة المجابهة، وإن كان الدستور ينيط بالرئيس مسئولية الحكم بين السلطات العامة (مادة 5). وهو يقوم عن طريق الحكومة وأغلبيته البرلمانية في الأحوال العادية بتحديد السياسة الوطنية وقيادتها، وهو يملك من خلال استمرار أكثريته البرلمانية السيطرة الكاملة على الحكومة، إذ هو الذي يعين الوزراء ولو من خارج البرلمان، والوزراء باقتراح رئيس الوزراء، ويملك إقالة الحكومة لأنها مسئولة أمامه، وهو ما يتيح له أن يكون الصانع لجميع القرارات الهامة على الصعيدين الداخلي والخارجي، على حين أنه غير مسئول أمام البرلمان، وإنما الحكومة هي المسئولة أمام البرلمان طبقاً للمادة 49 من الدستور، فإذا فقد رئيس الجمهورية أكثريته في البرلمان، كما حصل سنة 1986م، أصبحت في وضع حرج جداً.

ورئيس الوزراء هو ممثل الأكثرية في البرلمان، ومن ثم تقود حكومته وتحدد سياسة الأمة وله سلطات كبيرة على زملائه، وهو الرئيس الأعلى للإدارة، ويعين الموظفين المدنيين والعسكريين بتفويض من الرئيس، ويمارس السلطة التنظيمية بعد أن عينت المادة 34 من الدستور للجهاز التشريعي مجالاً لا يستطيع الخروج منه، وبسبب أكثريته في البرلمان يمكن له الحصول على الموافقة على القوانين اللازمة لتحقيق سياسته.

---

[2] المصدر نفسه، ص265

إن سلطة رئيس الجمهورية هائلة، ولكن شرط أن يحافظ على أكثرية متماسكة وثابتة داخل البرلمان تؤيد سلطته، فإذا فقدها دخل النظام في حالة شديدة من اللبس، وربما الاضطراب والشلل.

البرلمان هو الذي يمارس بمجلسيه السلطة التشريعية. ويتكون من الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ. والمؤسسة الأولى هي مؤسسة التشريع الحقيقية تضم 490 نائباً منتخبين لمدة خمس سنوات بالاقتراع العام المباشر في جولتين. على حين يضم مجلس الشيوخ 28 عضواً ينتخبون لمدة 9 سنوات، وكل مرشح لأحد المجلسين يتقدم للناخبين مصحوباً ببديل يحل محله في حال وفاته، أو إذا شغل وظائف تتنافى مع النيابة البرلمانية، ويعقد البرلمان دورتين عاديتين في السنة إحداهما مدتها 80 يوماً وتبدأ في تشرين الأول/أكتوبر، والثانية مدتها 90 يوماً وتبدأ في 2 نيسان/أبريل.

تملك الجمعية الوطنية إجبار الحكومة على الاستقالة بالتصويت على توجيه اللوم إليها بالأكثرية المطلقة للنواب. ولقد حدّ نظام الجمهورية الخامسة من الدور التشريعي للبرلمان وذلك من خلال النص على مجالات معينة، بحيث يمكن له ممارسة عمله التشريعي، بينما كان القانون يعرّف قبل ذلك بأنه العمل الذي يقره البرلمان مهما كان موضوعه. فجاءت المادة 34 من الدستور تحدد مجالات معينة لعمله، فلم يعد قادراً على أن يضع يده على أي مجال ليصبح تشريعاً. وكان ذلك لحساب سلطة الحكومة فلم يعد عملها التشريعي يقتصر على إصدار لوائح ذات بعد تنظيمي فحسب لوضع القانون موضع تنفيذ، بل تصدر أنظمة مستقلة. والحكومة تملك من خلال أكثريتها في المجلس التحكم في جدول أعماله والاعتراض بعدم الاختصاص على المشاريع التي تتخطى حدود المجلس، وعند الاختلاف ترفع الأمر إلى المجلس الدستوري للفصل، مما يجعل فرصة المعارضة قليلة جداً في إمكان إصدار قانون يخالف الحكومة، ةتستطيع أن تفرض إدراج النص الأصلي للمشروع الذي قدمته لا النص المعدل من اللجان، كما تستطيع فرض الاقتراع على المشروع كله بقبوله أو رفضه جملة حتى تقطع الطريق على المناقشات وعلى مناورات التسويف المحتملة.

وهكذا فإن البرلمان، وإن كان لا يزال دستورياً هو المشرع، فإن المهمة التشريعية الفعلية تمارسها الحكومة بمؤازرة المجلس.

وإذا أصدرت الحكومة مرسوماً في موضوع ما عدّه المجلس من اختصاصه فليس أمام المجلس إلا أن يتقدم أعضاؤه شأنهم شأن المواطنين إلى مجلس الدولة (المحكمة الإدارية) طالبين نقض ذلك المرسوم بسبب تجاوز الاختصاص، ولا ينحسم الأمر إلا بمرور مدة طويلة عادة، وهكذا في تنظيم العلاقة بين الحكومة والبرلمان تميل الكفة لصالح الحكومة.

وهكذا يبدو واضحاً أن نظام الجمهورية الخامسة هو نظام رئاسي مفرط، إذ يختل التوازن بين السلطات لصالح السلطة التنفيذية وبوجه خاص لصالح رئيس الجمهورية، ولكن دون أن يحقق ذلك الاستقرار الكافي

والتلاحم بين مؤسساته، والمنطق في أجهزته، وذلك بسبب المحاولة اليائسة وأحياناً التلفيقية للجمع بين النظامين البرلماني والرئاسي، الأمر الذي جعل النظام موسوماً باللبس والغموض، ولكنه يظل أميل للنمط الرئاسي، لأنه يضع رئيس الجمهورية في وضع متفوق رغم أنه غير مسئول أمام البرلمان، وهو يملك حله، ولكنه لا يستطيع أن يتملص من مسئوليته السياسية بوصفه صاحب السلطة الحقيقي الحصري تقريباً، وذلك أمام الناخبين الذين يحكمون على سياسته من خلال تجديد أو عدم تجديد انتخابه، وهو في حالة الاختلاف مع البرلمان يستطيع حله، ولكنه لا يملك حل البرلمان الجديد إلا بعد مرور سنة، وهو يستطيع رفع موضوع الخلاف إلى الشعب للاستفتاء، وكل ذلك يؤكد الطابع الرئاسي لنظام الجمهورية الخامسة الذي لا يزال حاملاً بصمات الزعيم القوي الجنرال ديغول. أما حماية الحريات العامة فتوكل إلى هيئات عدة، مثل هيئة الرقابة على دستورية القوانين ومجلس الدولة (المحكمة الإدارية) والأحزاب والصحف، وإن كان لسلطان المال نفوذ كبير عليها. ولا تُمنع الصحافة إلا من القدح وانتهاك حرمات الآداب العامة وتحقير رئيس الدولة والأخبار الزائفة التي تلحق ضرراً بالجيش أو بالثقة العامة ... الخ.

أما الأحزاب والجمعيات فهي حرة ما لم تكن غير مشروعة بسبب مخالفتها الآداب والقوانين العامة، أو تلحق الضرر بنظام الجمهورية أو تلك التي تنتهج العنف، وعليها أن تحترم مبادئ السيادة الوطنية (المادة 4).

والخلاصة في نظام الجمهورية الخامسة أنه وإن أخذ بمبدأ فصل السلطات شأن معظم الأنظمة الغربية خلافاً لنظام حكومة الجمعية في سويسرا والأنظمة في البلاد الاشتراكية الماركسية، فإنه قد حاول التوفيق في العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وكان نجاحه جزئياً، إذ قد مال ميزان القوى لصالح الرئيس وعرّض الحياة السياسية للخلل الكبير وكشف بعد تجارب وتقلبات طويلة أن البون شاسع بين مثال النظام – الفصل بين السلطات على أساس التوازن والتساوي – وبين صورته التطبيقية التي تمثلت في ما اكتسبه الرئيس من نفوذ كبير جعله قادراً على التصديق على القوانين، وعرضها على الاستفتاء العام عند الاختلاف، كما أجاز له حل البرلمان، والدعوة إلى انتخابات جديدة.

ولقد رأينا أن الأمر ذاته أو شبيهاً منه لدى الأنظمة الآخذة بمبدأ فصل السلطات، من حيث التقلب والدسائس والتصارع المتواصل، وفي النهاية رجحان كفة السلطة التنفيذية، حتى في الأنظمة البرلمانية.

4- تعقيب

إنه مهما ذكر من عيوب مبدأ فصل السلطات فإن أهميته تبرز بالمقارنة مع نقيضه أي دمج السلطات كلها في يد واحدة، ما يؤول معه الامر إلى تغول السلطة وتمددها في كل اتجاه بغير حد ووقوعها في الجور، بينما يمكن التخفيف من وطأة فصل السلطات وتحقيق تعاونها وتبادلها الرقابة. على أن مبدأ الفصل مهما وقع تليينه يبقى حاملاً من موطنه الغربي وظروف نشأته شحنة يصعب محوها. وتتمثل تلك الشحنة في فكرة رئيسية في النظام الغربي: إن الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق إلا في مجتمع قام على أساس التعدد واختلاف المصالح وتصادمها، ومن ثم فإن من

أشد ما يهدد الديمقراطية أن تنشأ أغلبية دائمة تقوم على أساس ثابت. إن ذلك يمثل خطراً حقيقياً على المساواة، خاصة وأن ذلك التصادم بين الغني والفقير والقوي والضعيف والمؤمن والملحد يقدم حركية دائمة مخصبة للمجتمع تمنع من استبداد الأغلبية.

إنه لا مناص من نبذ العقائد لمنع حصول تكتل دائم في المجتمع، إنه لا بد من العمل على تفكيكها حتى يبقى المجتمع مقسماً على عدد كبير من الأحزاب والمصالح والطبقات[1]، فذلك خير ضمان للحرية والديمقراطية – ويأتي فصل السلطات أداة قانونية من الشجرة العقلية نفسها شجرة الصراع القاضية بأن الحريات والحقوق لا تضمن إلا بتمزيق المجتمع وإقامة هيئات متصارعة يحد بعضها من نفوذ بعض، وإلا اتحدت فاستبدت. ولقد قدم النقد الماركسي لمبدأ فصل السلطات وما أثمره من نموذج سياسي يقوم على جمع السلطات خير دعاية لمبدأ الفصل، لكن هل أن مبدأ الفصل حقق في مواطن تطبيقه رعاية حق المساواة وتهذيب الروح الإنساني ومنع القلة المتنفذة من الاستبداد وتلاعبها بمصالح الكثرة والزج بها في حروب طاحنة ونهب أرزاقها والامعان في تضليلها وتمزيق صفوفها سبيلا للسيطرة عليها؟

إن النماذج الغربية بكل أشكالها ليست إلا انعكاساً لما في المجتمع من صراع، وللفلسفة المادية، فلسفة الإنسان المتمرد المستغني عن خالقه. وما ظلت الوضعية كذلك وظل المضمون الإنساني خاوياً وانصبت المعالجات على الأشكال الخارجية للنظام الاجتماعي والسياسي فلن يعرف المشكل السياسي طريقه إلى الحل، سواء أأقرّ الفصل أم الجمع بين السلطات إذ المشكل فلسفي أكثر منه تنظيمي.

5- فما موقف الفكر الإسلامي من مبدأ فصل السلطات؟

أ- تمهيد

في ما تقدم صورة واضحة نسبياً عن علاقة وظائف الدولة في الغرب من حيث قيامها.

أما عن الفصل بين السلطات سواء أكان مغلظاً، كما هو الحال في النظام الرئاسي أم كان يميل إلى التعاون كما هو الحال في النظام البرلماني مع ميل في كلتا الصورتين إلى فائدة السلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية في الصورة الأولى، أم كان كان في صورة الدمج بين السلطات كما هو الحال في حكومة الجمعية النيابة في إطار التعدد الديمقراطي الغربي (حكومة الجمعية في سويسرا)، أم كان في إطار التصور الايدلوجي الدمجي كما هو الحال في إطار الأنظمة الماركسية، فلقد ألمحنا إلى الملابسات التاريخية وبعض القيم الثقافية كقيمة الصراع التي حفت بظهور مبدأ الفصل بين السلطات... وكان ذلك تمهيداً للحديث عن علاقة أجزاء الدولة بعضها ببعض في التصور الإسلامي. واضح أن النظام الإسلامي لا يمكن له بحال، ما دام إسلامياً، أن يخرج عن مبدأ التوحيد والشورى،

[1] جيمس ماديسون، الرئيس الرابع للولايات المتحدة الأمريكية، نقلاً عن: القبانجي، المصدر السابق ، ص146

الأمر الذي من شأنه أن يعمل على الوصول الى إرساء قاعدة مشتركة من الأفكار والقيم والأهداف والمصالح بين أفراده ومؤسساته ترسخ فيه الأخوة والتعاون والتحابب، وتحد من وصول الاختلاف في الرأي أن يتحول إلى صراع وتطاحن وتباغض. فمجتمع المومنين مجتمع الاخوة على قاعدة الايمان ترفدها قاعدة أخوّة المواطنة والاخوة الانسانية

إن قاعدة أن السلطة لا توقفها إلا سلطة إقرار لأمر واقع ولكنه غيركاف في الحد من جموح المصالح ونزوعات الانتهاز والأنانية ما ترفد هذه الآلية بمبادئ فكرية وقيمية وعقائد تقوم على خدمتها مناهج تربوية تنطلق من الاعتراف بفاعلية سلطان الغيب في عالم الشهادة، على نحو يكون الوازع للانسان من نفسه أولا بما يقلل من الحاجة إلى تدخل السلطان المادي الخارجي في حياة الإنسان. بكلمة أخرى نقول: إن الضامن الأول للحريات العامة في المجتمع الإسلامي هو خشية الله عز وجل في السر والعلن والتنافس على مرضاته والتهيؤ للقائه، وليس إقامة سلطات وقوى متصارعة في نظام المجتمع والدولة يصد بعضها بعضاً عن الجور والتعسف، رغم أهمية ذلك، إذ أن الله عز وجل يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، فيكون تدخل السلطان العادل لحجز الأفراد والجماعات عن الظلم ليس القاعدة وإنما الاستثناء ، ذلك هو المثل الاسلامي وليس الامر مجرد تحاجز بين القوى، تماماً كما هو الأمر في السلام الدولي، لا حارس له غير التوازن الرهيب بين الدول الكبرى... إنه السلام المسلح.

إن حقوق الأفراد وحرياتهم في التصور الإسلامي ليس لها من مصدر إلا الخالق من خلال شريعته، وليس لها من ضمان أكبر من استمرار الحضور الإلهي في ضمائر الناس وحياتهم. فتكون طاعة الأفراد والسلطة طاعة لله ومحبة له وخشية أليم عقابه، ويكون الوازع كما يقول ابن خلدون لهم من أنفسهم[1]. فإذا وهن وازع الإيمان وضعف سلطان التربية في حياة الناس تحرك سلطان الرأي العام شاهراً سلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير مفرق بين كبير أو صغير، أو حاكم ومحكوم، فالكل رقيب على الكل "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"[2]، فليس يحجز إمام المسلمين عن إساءة استعمال السلطة مجرد وجود سلطة تشريعية أو قضائية حتى وإن استقلتا عنه قانونيا للقيام بدور رقابته، فقد ينجح في إغراء إحداهما أو يسلطها على الأخرى أو إغرائهما معاً. وها هو مبدأ فصل السلطات معترف به في أغلب بلدان الدنيا كنص دستوري، ومع ذلك فدماء الأحرار مستباحة والظلم والاستغلال فاشيان، ولم يمنع فصل السلطات في أرسخ الديمقراطيات الغربية أن تتولى تنظيم عملية قهر الشعوب وشن الحروب ونهب الارزاق ودعم الطواغيت في كل مكان. وفي داخل الغرب نفسه لم يمنع مبدأ الفصل بين السلطات تواطؤ كل السلطات في أمريكا على ممارسة عملية إبادة متواصلة ضد السكان الأصليين للبلاد الأمريكية (الهنود الحمر).وشن حرب أشرس منها على جملة التوزنات البئية، بما مثل تهديدا للكون وللحياة جملة

---

[1] أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، 7ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1956 – 1959)

[2] رواه مسلم

والأمثلة لا تكاد تحصر في حكومات الشرق والغرب المنادية بمبدأ فصل السلطات كأسلوب من أساليب منع الاستبداد. هل يعني ذلك أن مبادئ الإسلام وقيمه تمنع هذا الأسلوب في العلاقة بين السلطات في الدولة الإسلامية؟

ب- القائلون بالفصل

بادئ بدء ليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يمنع بشكل حاسم مراعاة مبدأ الفصل بن السلطات، ولذلك لم يتردد عدد لا بأس به من المفكرين الإسلاميين المعاصرين في تأكيد إسلامية هذا المبدأ. إما إعمالاً لمبدأ الإباحة الأصلية (أي الأصل في الأشياء الإباحة) ما دام لم يوجد نص مانع، أو إعمالاً لمبدأ المصلحة، بما يمثله الفصل من ضمانة من ضمانات عدم تركز السلطة الدافع عادة إلى الاستبداد وليس في ذلك ما يتصادم مع ما أُثر من تجربة الحكم في العهد النبوي والراشدي حيث كان النبي وخلفاؤه يمارسون وظائف الدولة التشريعية والقضائية والتنفيذية، وحتى إذا عُهد ببعض تلك الوظائف إلى غيرهم فيس ذلك إيماناً بضرورة الفصل وإنما هو من قبيل تقسيم العمل والفصل العملي أو العضوي وليس المبدئي. إنهم يستعينون بهيئة المجتهدين، كما يعيّنون القضاة استعانة بهم، إلا أن القضاة بعد تعيينهم يكونون" مستقلين ولا يخرج عن مجال نفوذهم حتى الخليفة نفسه، فهو مسئول أمام القضاء ويعامل كسائر المواطنين)[1].لقد تأدى تعقّد مؤسسة الحكم الى توزيع لوظائفه المعروفة بعد أن كانت في المرحلة الاولى بيد الحاكم ولي الامر، فغدا العلماء مختصين بقضية التشريع الاستنباطي كما أن القضاء من اختصاصهم ، بينما سلطات التنفيذ من اختصاص ولي الامر.

ورغم أن رئيس الدولة كان مسئولاً عن وظائف الدولة سواء أباشرها بنفسه أم استعان بغيره فليس يمنع- بعد أن تعقدت أوضاع الاجتماع البشري- في رأي عدد من الإسلاميين المعاصرين2 من الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات وسيلة لحماية حريات الأفراد وكفالة حقوقهم، وهو ما يهدف إليه الإسلام، فليس في هذا المبدأ ما يتعارض مع الأصول الإسلامية[3]. وإذا كان هناك نوع تحفظ أو تردد لدى البعض في تأكيد الفصل بين سلطتي التشريع والتنفيذ، فإن هناك إجماعاً على تأكيد استقلال القضاء في الدولة الإسلامية استقلالاً يجعله رقيباً على الجميع، ويده طائلة على الجميع، لا حصانة إزاءه لأحد سوى إحجامه عن الوقوع في محارم الله.

إن مناصري مبدأ الفصل قد يذهبون أبعد من ذلك إذ يؤكدون لا مجرد جواز الأخذ بهذا المبدأ التنظيمي باعتباره أمراً مستحدثاً مستعاراً من التجربة الغربية، بل هو أصيل في الدولة الإسلامية على المستوى النظري والتطبيقي معاً، حتى ليصح القول إن المسلمين هم أول القائلين بمبدأ الفصل. وذلك أن سلطة التشريع الأصلية هي للشريعة، أي لما أوحى به الله كتاباً، وسنة. أما سلطة تنزيل مبادئ الوحي على الواقع فقد وكلها الإسلام للعلماء المجتهدين، ولا سلطان للدولة عليهم، الأمر الذي يجعلها في مادة التشريع مجرد سلطة تنفيذية. أما مجلس الشورى

---

[1] انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة)

[3] عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة، ص580

حسب هذا التصور فهو مجلس سياسي يضع السياسات العامة للدولة، ولا دور له في التشريع بمعنى الاجتهاد لديني. وكان حرمان الدولة في التاريخ الإسلامي من سلطة التشريع قد مثّل قيداً عليها وحدّاً من سلطانها[4]، وحتى في صورة ممارسة مجلس الشورى المنتخب من مختلف قوى الشعب دوراً تشريعياً اجتهادياً فيمكن التحقق من التزامه بسلطة الشريعة العليا بواسطة مجلس دستوري أو برقابة محكمة عليا يتشكلان من كبار علماء الفقه والقانون للتحقق من الانسجام مع دستور البلاد .

ج- الرافضون مبدأ الفصل

لقد كانت وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية واضحة في عهد النبي y وخلفائه الراشدين، فكان الخليفة إذا عرض عليه أمر ليس فيه حكم قطعي من الدين أو كان بصدد معالجة سياسة من سياسات الدولة، استشار أهل الحل والعقد من علماء الصحابة ومجربيهم وتداول معهم الرأي. فإذا أسفر وجه الحق اتبعه، وإذا عين أحداً للقضاء لم يتدخل في شأنه ولا استأنف النظر في حكمه، إذ ليس في الشريعة قاعدة من قواعد الدستور الإسلامي تقيدنا بضرورة الجمع في شخص رئيس الدولة بين منصبي رئيس القضاة والحاكم الأعلى لإدارة الحكومة[1] غير أن المتتبعين عد الخلافة الراشدة بدا لهم واضحاً أن رئيس الدولة هم المسئول الحقيقي عن شئون الدولة، وعليه أن يسيّرها بمشاورة أهل الحل والعقد[2] إذ ما دامت الأمة قد اختارته لقيادتها فهو المسئول الأول عن كافة الشئون العامة، ولذلك فإنه لا يمكن في دولة إسلامية – حسب رأي محمد أسد – أن يكون هناك فصل تام بين السلطتسن التشريعية والتنفيذية، وهذا المبدأ من أهم المبادئ التي قدمها الإسلام للعلوم السياسية[3]. وإذا كان لمبدأ الفصل في الدولة الغربية بعض المزايا من حيث إنه يجعل البرلمان ممثلاً للسيادة ويعطيه قوة لمراقبة السلطة التنفيذية فإن هذا الفصل كثيراً ما يتحول إلى عامل إعاقة وإرباك وعطالة في جهاز الدولة، يفقد معه الجهاز المرونة والفاعلية، خاصة في وقت الأزمات. أما الإسلام فسلك طريقاً وسطاً، وصورة ذلك في رأي الأستاذ "أسد" أن يستقل رئيس الدولة بإدارة السلطة التنفيذية، وأن يترأس مجلس الشورى أو ينيب عنه من يتولى ذلك فنتجنب في دولتنا الثنائية الغربية المعيقة لجهاز الدولة، ويتطهر نظامنا من لوثة الصراع، وهو مبدأ أساسي في النظام والفكر الغربيين، ويتحقق التعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية من خلال ترأس الأمير مجلس الشورى، وهو تعاون يفرضه مبدأ التوحيد. والمتتبع لأحاديث النبي صحول الإمارة تتكون لديه صورة لرئيس الدولة متركزة في شخصه المسئولية العليا، وتعتبر طاعته طاعة لله ورسوله طالما ظل ملتزماً بالشريعة، على نحو لا يشعر مواطن تلك الدولة بأي تذبذب أو ثنائية. فهناك جهة واحدة مطلوب منها دينياً طاعتها وتسمى أحياناً "أمير" وأخرى "إمام" "من

---

[4] انظر: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1989)، والشاوي، فقه الشورى والاستشارة

[1] أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي (دمشق: دار الفكر، [د. ت.])، ص39

[2] المصدر نفسه

[3] محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم (بيروت: دار المسيرة، 1979)، ص101-102

أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به"[4]، "ألا كلكم راع وكل مسئول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع ومسئول عن رعيته"[5]، "من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمار قلبه فليطعمه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"[1]. إن هذا الأمير المطلوب من المسلم أن يبايعه على السمع والطاعة حتى لا يموت ميتة جاهلية، وأن يعطي صفقة يده وثمار قلبه متعهداً بالطاعة والنصرة وبذل المال والنفس تحت إمرته، المطلوب منه بيع نفسه لله عاملاً تحت قيادة معينة، فهل تلك الجهة، أي الإمارة هي مؤسسة متكونة من سلطات عدة؟ فهو يبايعها جميعاً موزعاً نفسه بينها، فهو في مسائل التقنين يطيع مجلس الشورى، وفي مسائل التنفيذ يطيع رئيس الدولة أم يبايع شخصاً يمثل المؤسسة كلها وله عليها الرئاسة العليا بكل أجزائها. بل مطلوب من أعضاء كل المؤسسات بمن فيهم أعضاء المؤسسة التشريعية والقضائية أن يبايعوه على السمع والطاعة[2].

ستجد أمتنا نفسها في حال انفصال السلطات في غاية الشذوذ، خاصة في النظام البرلماني، إذ باعتبار الأمير منتخباً من الأمة لإدارة شئون الدولة سيجد من ناحية مساعديه من الوزراء أنهم يستمدون نفوذهم، لا منه، وإنما من الهيئة التشريعية التي زكّتهم، ومن جهة ثانية سيجد سلطة أخرى خارجة عنه تماماً، ولا يشترك فيها حتى مجرد المشاركة تصدر له الأوامر والمقررات، وليس عليه إلا أن يطيعها. فمن هو المسئول إذن على سياسة الدولة العليا، وكيف ينسجم ذلك مع صورة الأمير ولي الأمر كما وردت في الأحاديث السابقة؟ ولمن سيؤدي المواطن البيعة معطياً صفقة يده وثمرة قلبه بما يشبه عملية البيع... بيع النفس والمال، وبذل أقصى الطاعة في حدود الشريعة؟ هل سيعطي تلك البيعة لشخص أو مؤسسة أو جماعة ذات سلطات مختلفة؟ أم أن الواضح من نصوص الإمارة أنها تعطى لشخص أو مؤسسة أو جماعة ذات سلطات مختلفة؟ أم أن الواضح من نصوص الإمارة أنها تعطى لشخص هو رئيس الدولة بشكل مباشر أو لأعوانه؟ وكيف يلتزم المؤمن أمام هذا الشخص بالسمع والطاعة وهو ذاته عليه أن يلتزم بالسمع والطاعة لجهة أخرى هي المجلس التشريعي الذي لا يتمتع بحق العضوية في النظام الرئاسي؟

الحقيقة أن هذا التصور لا ينسجم مع التصور الإسلامي للإمارة... إنه يتلاءم فحسب مع تصور يجعل سيادة الأمة مجسدة في البرلمان، فيكون رئيس الدولة عندئذ لا ممثلاً للأمة وإنما ممثلاً للبرلمان. أو يكون رئيس الدولة مسئولاً أمام الأمة ولكن عن جزء من السلطات التي يشرف عليها فحسب وهو لا ينسجم مع مبدأ وحدة الإمارة، أي وحدة جهة الأمر والنهي في الدولة حتى تضمن الدولة وحدة الاتجاه، وحتى تجد الأمة أمامها مسئولاً واحداً تحاسبه وتطيعه أو تعزله. وما سواه ليسوا إلا معينين له. فهو يمثل الأمة أو شعب الدولة بالانتخاب المباشر، وهو

---

[4] رواه مسلم والبخاري

[5] رواه مسلم

[1] أسد، المصدر نفسه، ص115

[2] المصدر نفسه، ص115

يمثل السلطة التنفيذية بإشرافه المباشر عليها، وهو يمثل السلطة التشريعية بعضويته في البرلمان وإشرافه عليه، وإن كان ملزماً بإجماعه وأغلبيته.

د- فلسفة الحكم الإسلامي ومسألة العلاقة بين السلطات

(1) موقف الدرديري: لقد تناول هاني أحمد الدرديري مسألة العلاقة بين السلطات في إطار تصور قدمه لفلسفة الحكم الإسلامي، من حيث إن غاية هذا الحكم إنفاذ الشريعة، فما يمكن حل أية معضلة من معضلات الحكومة الإسلامية دون أن تكون هذه الغاية حاضرة باستمرار. لأن أجهزة الدولة ليست إلا أدوات لتحقيق هذه الغاية. فماذا يعني إنفاذ الشريعة؟ يعني:

- تطبيق النصوص القطعية الثبوت والدلالة.
- تحرير محل النزاع في النصوص والأحكام الظنية الثبوت والدلالة.
- القيام على المصلحة.

1- أما تطبيق النصوص قطعية الثبوت والدلالة من قرآن أو سنة متواترة أو إجماع نقل بطريق التواتر مثل "ثمانين" في قوله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة)[1]. ومثل "أبداً" في قوله تعالى: (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً)[2]. ومثل نفي المماثلة بين البيع والربا (وأحل الله البيع وحرم الربا)[3]. هذه النصوص وأمثالها يلتزم الحاكم المسلم بتطبيقها دون حاجة إلى بيان وجه المصلحة فيها، ولا إلى انتشار مشورة أحد في ذلك ولا يكون إسلامياً ما لم يفعل ذلك، وأن الوقوف لتبريرها أو التشاور فيها هو من نوع تبرير حاكمية الله أي عين تبرير لا إله إلا الله.

إن هذه النصوص لا تحتاج إلى وجود سلطة تنظيرية "تشريعية" وإنما هي تنتظر سلطة تطبيقية تؤمن بها وتقوم على تطبيقها بأمانة واقتدار.

2- النصوص الظنية: سواء كانت ظنيتها من جهة الثبوت كأخبار الآحاد أو من جهة الدلالة، ففي هذه النصوص مجال كبير للتمحيص والاستنباط والاسترشاد بالمصالح شريطة أن لا تكون الغاية جحد النصوص وتعطيلها، إن هذا النوع من النصوص يحتاج إلى سلطة تطبيقية وإلى سلطة الاجتهاد لتحرير محل النزاع وتحري المصلحة. ويمكن على أساس المصلحة تعليق العمل بنص ظني.

---

(1) القرآن الكريم، "سورة النور"، الآية 4

(2) المصدر نفسه، "سورة الأحزاب"، الآية 53

(3) المصدر نفسه، "سورة البقرة"، الآية 275

3- القيام على المصلحة: وهو مجال واسع للنظر والاجتهاد ومن أمثلة ذلك قوانين تنظيم الأمور في الطرقات العامة وتنظيم ترتيبات الدخول والخروج من البلاد. وهذا المجال يحتاج إلى السلطتين، سلطة تستبين المصلحة وأخرى تقوم على تحقيقها.

والنتيجة: إنه إذا كان محور فلسفة الحكم الإسلامي هو تطبيق الشريعة، وأن الشريعة تتمثل في نصوص قطعية وأخرى ظنية وفي مصالح سكت عنها الشارع، وأن النصوص القطعية لا تحتاج إلا إلى سلطة تطبيقية، بينما يتقاسم أمر النصوص الظنية والمصلحة مع السلطة التطبيقية سلطة أخرى هي التي سميناها السلطة المقبولة شرعاً، إذا كان الأمر كذلك، كان واضحاً أن الغلبة للسلطة التطبيقية فهي السلطة السياسية الأولى لتفردها بالنصوص القطعية، بينما تشارك السلطة الأخرى أمر النصوص الظنية.

إن السلطات في الدولة الإسلامية تنقسم إلى سلطتين: سلطة تطبيقية تتولى أمر تطبيق النصوص القطعية والظنية والمصلحة سواء كان ذلك بالطريق الإداري أو كان بطريق الفصل في الخصومات والقضاء، وسلطة أخرى تتولى أمر العون على استهداء وجه الحق في النصوص الظنية واستهداء وجه المصلحة في ما لا نص فيه، وبالسلطتين معاً تتولى الدولة الإسلامية حراسة أمور الدين وسياسة أمور الدنيا على مقتضى النظر الشرعي في الداخل والجهاد للدعوة في الخارج، وإذا كان الجهاد هو رسالة الدولة لإقامة الإسلام في الداخل والخارج، كان واضحاً أن ذلك يتطلب تفرد القيادة شيئاً ما حتى يتسح ذلك انتهاز الأوقات المناسبة... التي قد تضيع تحت وطأة المناقشات المطولة بين السلطتين.

فإن قيل "إن السلطة لا توقفها إلا سلطة"[1] قلنا نعم، ولكن سلطة الخليفة ووزرائه وولاته إذا زاغت إنما تقوّم بسلطة عامة المسلمين، ويستطيع المجتهدون في هذه الحالة أن يبسطوا للعامة وجه الرأي. وإذا كان الخليفة زائغاً فلن يجدي معه وجود جماعة تراقبه وتنتزع من اختصاصاته ما يقيده. وإنما يجدي معه في ذلك الرأي العام كله، خصوصاً وأن الرأي العام هو الجهاز التنفيذي والإداري الذي يستعين به الحاكم في الداخل، كما أنه الجهاز المجاهد في الخارج، فإذا زاغ الحاكم عن شرع الله اقتضى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حده الأدنى الامتناع عن التنفيذ.

وليس يمنع لتحقيق الفاعلية في هذه الرقابة أن يسلّح الرأي العام بما يناسب العصر من وسائل الإعلام المختلفة والتنظيمات المهنية والنقابية والحزبية، ولا مانع لضمان عدم زيغ السلطة التطبيقية تقييد الحاكم بمدة معينة، فإن أخطأ خطأً فاحشاً أجبره الرأي العام بما فيه مجلس الشورى على الاستقالة، وسيلقى على كل حال هزيمة ماحقة في المبايعة القادمة.

---

[1] عبارة مأثورة عن مونتسكيو

وليس هذا بغريب، فإذا أردنا أن نقيم مجتمعاً قوياً يفوق في قوته ما يعاصره من المجتمعات، فإن ذلك لا يكون بمجموعة من السلطات تتحفز كل منها للأخرى، وإنما بعقيدة صالحة وقانون عادل ورأي عام مستنير قوي. وما ينبغي أن تتحول المشاورة إلى قيد يكبل الخليفة ووزراءه، وإنما إعانة لهم على حراسة أمور الدين وسياسة أمور الدنيا على مقتضى النظر الشرعي، ولا مانع من أن تعطى الهيئة التشريعية اختصاص التشريع الملزم على أن لا يخل ذلك بكونها أدنى مرتبة في الإطار التدريجي بينها وبين السلطة التطبيقية.

ويختم هاني الدرديري شرح رأيه في مسألة السلطات بهذا التوجيه "إن بعث هذه الأمة ليس في تقليد أنظمة نشأت في ظل ظروف تاريخية لا تتناسب وتاريخنا كما أنها أنتجت في النهاية أنظمة قد لا تتناسب ورسالتنا في الحياة "الجهاد" مهما حاول المهزومون روحياً والهابطون عقائدياً أن يبتدعوا للمسلمين رسالة أخرى غير الجهاد لله". "إن الإسلام لم يفرض فصلاً ولا دمجاً بين السلطات وإنما فرض مزجاً بينهما ديدنه التعاون لإعلاء كلمة الله؛ وسمته لتغليب سلطة الخليفة المبايع المختار من المسلمين لما فيه من الشروط التي يرتضيها الإسلام ليستطيع متحرراً من أي رهبة إلا رهبة الله سبحانه وتعالى ومستعيناً بالشورى كسلاح له، لا عليه، ليقوم برسالة الدولة الإسلامية وهي الجهاد في سبيل الله"[1].

(2) موقف الشهيد عبد القادر عودة: السلطات في الدولة الإسلامية خمس: تنفيذية وتشعريعية وقضائية ومالية وسلطة المراقبة والتقويم.

السلطة التنفيذية: الأصل في الإسلام أن الإمام هو رئيس الدولة ومصرِّف أمورها والمسئول الأول عن أعمالها. ومسئولية الإمام ليست محدودة إلا بحدود الشرع بداهة. وإنما هي مسئولية تامة فهو الذي يضع سياسة الدولة ويشرف على تنفيذها وهو الذي يهيمن على أمور الدولة ومصائرها. وللإمام أن يستعين بالوزراء، ولكنهم مسئولون أمامه وينوبون عنه فيعيّنهم ويعزلهم متى شاء.

السلطة التشريعية: وإذا كانت الشريعة قد أعطت أولي الأمر في الأمة حق التشريع فقد قيّدتهم بالالتزام بشئون الشريعة ومبادئها العامة وروحها التشريعية مما يجعل حقهم في التشريع مقصوراً على نوعين من التشريع:

- تشريعات تنفيذية يقصد منها ضمان تنفيذ نصوص الشريعة الإسلامية. والتشريع على هذا الوجه يعتبر بمثابة اللوائح والقرارات التي يصدرها الوزراء اليوم كل في حدود اختصاصه.

- تشريعات تنظيمية يقصد بها تنظيم الجماعة وحمايتها وهي لا تكون إلا في ما سكتت عنه الشريعة، فلم تأت فيه بنصوص خاصة، ويشترط فيه أن يكون متفقاً مع الشرينعة وروحها، وإلا كان باطلاً ليس لأحد

---

[1] الدرديري، التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري، ص106 وما بعدها

أن ينفذه أو يطيعه، ويمارس الإمام وحده السلطة التشريعية في ما يصدر من تشريعات تنفيذية لأنها تعتبر من أعمال التنفيذ الحقيقية، وإن كانت في شكلها تشريعاً.

ويمارس الإمام بالاشتراك مع أهل الشورى السلطة التشريعية، في ما عدا ذلك، فإذا انتهت بهم الشورى إلى إقرار تشريع استقل الإمام بتنفيذه.

السلطة القضائية: مهمتها توزيع العدالة بين الناس، ولئن كان الإمام هو الذي يولي القضاة بصفته نائباً عن الأمة ، إلا أنهم يعتبرون بمجرد توليتهم نواباً عن الأمة، فهم سلطة مستقلة مصدرها الأمة ولا سلطان لأحد عليهم في قضائهم إلا الله. ولا يملك الإمام حق العفو على عقوبات الجرائم المنصوص عليها، بل هو نفسه مسئول أمام القضاء كأي مواطن عادي، تقام عليه الحدود وسائر الشرائع، يقيمها عليه القاضي بالنيابة عن الأمة.

وليس في الاسلام ما يمنع الأخذ بكل ما توصلت اليه تجارب البشر من تراتيب تضمن مستويات أعلى من شرائط المحاكمة العادلة المقصد الأسنى للاسلام، من مثل القضاء الجماعي بدل القضاء الفردي تحقيقا لمبدإ الشورى والأخذ بالقضاء ذي الدرجات المتعددة ابتدائي واستئنافي وتمييزي(تعقيبي)بديلا عما ساد في التجربة الاسلامية من قضاء فردي ذي درجة واحدة . وما الى ذلك من استحداث مؤسسات عليا ينتخبها القضاة بكل حرية في دورات محددة لتدير شؤونهم كافة في استقلال كامل عن السلطة التنفيذية.

ولقد قدم التاريخ الإسلامي نماذج رائعة لعدالة القضاة وحيادهم وقوتهم، وهم يملكون مراقبة شرعية القوانين التي تصدرها من الهيئات الشورية واللوائح الإدارية.

السلطة المالية: وهي سلطة مستقلة استحدثها الإسلام، فكان الرسول يعين عمالاً إداريين (ولاة) وقضاة وعمالاً يستقلون بأمر الصدقات، يجمعونها من الأغنياء ويردونها على الفقراء، وما فضل نقلوه إلى بيت المال. واتسع نفوذهم باتساع الدولة فأصبح يشمل جباية الفيء والغنائم والخراج والجزية ويوزعونها حسبما نصت عليه الشريعة[1].

والإمام بصفته نائباً عن الأمة يشرف على القائمين على هذه السلطة يوليهم ويعزلهم، ولكنهم مستقلون في عملهم عنه، لا سلطان لأحد عليهم غير إيمانهم ونصوص الشريعة وما يصدر من تشريعات هيئات التشريع.

---

(1) استقلال السلطة المالية في الدولة الإسلامية نظيره استقلال البنك المركزي في أكثر الأنظمة الحديثة تطوراً مثل ألمانيا الاتحادية عن سلطة الحكومة، والمقصود بالسلطة المالية جباية أموال الزكاة أساساً، وهي محددة في مواردها في الجملة وفي مصارفها. ويمكن أن تتولى الإشراف عليها هيئة من كبار العلماء كعمداء الكليات وأعضاء اللجنة المالية في مجلس الشورى وممثلون عن أهم الإدارات المعنية وذلك لضمان حياد بيت المال عن السلطة وقيامها بما جعلت له من وظائف

سلطة المراقبة والتقويم: وهي سلطة مقررة للأمة، إذ يجب عليها مراقبة الحكام وتقويمهم بما أوجب عليها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنها مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نواباً عنها فهم مسئولون أمامها، "إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني" قالها أول خليفة للنبي ورددها الراشدون من بعده تأكيداً لقاعدة من قواعد الحكم الإسلامي، مسئولية الحكام أمام الأمة، وسيادتها عليهم في إطار سيادة الله التشريعية العليا[1].

(3) في يده جميع وظائف الدولة: أما د. صبحي عبده فقد أكد بحثه في السلطات أن الإسلام ربط ربطاً محكماً بين السلطة والمسئولية، فلا سلطة بلا مسئولية، ولا مسئولية بلا سلطة، فليس الحاكم في الدولة الإسلامية مجرد رمز للدولة كما هو الملك أو رئيس الجمهورية في الأنظمة البرلمانية، ولا هو من قبيل رؤساء الدول الذين تنص دساتيرهم على إعفاء الرئيس من المسئولية الجنائية والمدنية لما له من حصانة، وإنما الحاكم في الإسلام يسود ويحكم ويسأل مسئولية أي فرد محكوم لا يملك حصانة ولا يستعلي فوق قانون. ولأنه كذلك فهو يجمع في يده جميع وظائف الدولة الاجتهادية والتنفيذية والقضائية، إلا أن جمعه لها ليس جمع تركيز يستأثر بها وحده دون أن يشرك معه فيها غيره فيؤدي الأمر إلى الاستبداد، وإنما هو يجمع جميع وظائف الدولة في يده جمع مسئولية وليس جمع تركيز فيتولى إسناد مهامها إلى آخرين ليكونوا معينين له، نواباً عنه، يتولى الرقابة عليهم.

وإن العلاقة بين هيئات الحكم المتعددة في الإسلام تقوم على أساس مغاير تماماً لأي نظام آخر، انطلاقاً من شمول سلطة الحاكم وشمول مسئوليته تجاه شرع الله وبيان مقاصده، وأن توزيع سلطاته على هيئات عدة تقوم كلها على تطبيق شرع الله لا يعني انفصالها وإنما اعتماد كل هيئة على الأخرى، وذلك لأن السلطة الحاكمة في الإسلام سلطة محكومة بشرع الله وليست حاكمة ابتداء، على حين أنه في الدول الغربية حيث التشريع للأمة ممثلة بهيئة تشريعية من الطبيعي إعلاء الهيئة التشريعية فوق كل هيئة أخرى[2].

على حين أن طبيعة السلطة الإسلامية بكل هيئاتها طبيعة تنفيذية بالأساس وإلى شبيه بهذا الموقف يذهب الشيخ فاروق النبهان في دستوره:

المادة 29: رئيس الدولة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطة وفي تنفيذ الشرع.

المادة 40: رئيس الدولة هو الذي يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة؛ (أ) هو الذي يجعل الأحكام الشرعية حين يتبناها نافذة؛ (ب) هو الذي يعين ويعزل القضاة، (ج) هو الذي يعين ويعزل المعاونين والولاة[3].

(4) **موقفنا:** إن موضوع النزاع في مسألة سلطان الدولة ليس مسألة العدد والوظيفة، وإنما مسألة العلاقة. هل تكون علاقة فصل مغلظ كما هو في الأنظمة الرئاسية أم علاقة فصل مخفف وتعاون كما الأمر في الأنظمة

---

[1] عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ص183 وما بعدها

[2] صبحي عبد سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي (القاهرة: جامعة القاهرة، 1985)، ص148

[3] تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام (القدس: مطبعة دير السريان، 192)، ص87

البرلمانية مع إعلاء العيئة التشريعية من الناحية الدستورية؟ أم علاقة دمج في إطار تعددي (سويسرا) أم في إطار كلي شمولي (روسيا)؟ أما استقلال القضاء فهو ليس محل نزاع بل هو مبدأ واجب التأكيد. **لا حصانة لأحد في دولة الإسلام أمام القضاء غير احترامه للقانون، حاكماً كان أو محكوماً:**

1- ليس في نصوص الإسلام القطعية ما يحسم لصالح أي اختيار، ومن ثم فهذه المسألة تتسع لأكثر من اجتهاد. مع التأكيد على أن السلطة التشريعية العليا هي لله سبحانه من خلال الوحي كتاباً وسنة.

2- إنه مهما تباين نوع العلاقة من فصل تام أو نسبي أو دمج، فإن فكرة الصراع بين سلطات الدولة ينبغي أن تستبعد تماماً ليحل محلها التعاون والتآزر باعتباره ركناً أساسياً في العلاقات البشرية (وتعاونوا على البر والتقوى)[1].

3- ينبغي أن يراعى بصدد الحسم في هذه المسألة وغيرها من مسائل الفقه الدستوري وضعية الجماعة التي يراد تنظيم السلطات فيها، وضعيتها من حيث الاستقرار أو عدمه وطبيعة المهمات المطروحة عليها هل هي في مرحلة سلم أم حرب؟ إذ لا شك في أن حاجة الجماعة الآمنة المستقرة إلى تركيز السلطة أقل من حاجة الجماعة المهتزة أو الجماعة المحاربة.

4- إن مبدأ الفصل كما يعمل به في الغرب إنما يتعلق بالجماعات التامة أي الدولة وليس بالجماعات الناقصة "الأحزاب" بفعل وحدة المذهب والمنهج في مثل هذه الجماعات، فلا مجال فيها لتكريس الانفصال بين هيئة للتشريع وأخرى للتنفيذ، لما يدخله ذلك من فساد التنازع داخل جماعة تدافع عن برنامج واحد، الأمر الذي يفرض وجود مستويات متدرجة تقوم بمهام التشريع والتنفيذ معاً[2].

5- إن جملة مبادئ الإسلام وقيمه وتجربته التطبيقية النموذجية لئن تقبلت الاختلاف (ولا يزالون مختلفين إلا ما رحم ربك)[3]، وفرضت الشورى لفض ما ينشب منه في إطار الشريعة، فقد رفضت وقاومت بشدة مبدأ الصراع بين المسلمين أفراداً وجماعات، وأمرهم بالوحدة على المستوى العقيدي وعلى المستوى الاجتماعي (إنما المؤمنون اخوة)[4] "الناس شركاء في ثلاث".

6- وأوجبت على المسلمين مجتمعين وعلى قيادتهم أن تحارب التعدد الصراعي الباغي المتوسل بالقوة (فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله)[1].

---

[1] القرآن الكريم، "سورة المائدة"، الآية 2

[2] النبهاني، المصدر نفسه، ص151

[3] القرآن الكريم، "سورة هود"، الآيتان 118-119

[4] المصدر نفسه، "سورة الحجرات"، الآية 10

[1] المصدر نفسه، "سورة الحجرات"، الآية 9

7- إنه ولئن كانت حاجة المسلمين اليوم إلى مكافحة الاستبداد السياسي والاستغلال الاقتصادي وإحياء الروح الشورية للإسلام لتكون نهجاً عاماً لحياتهم، فإن ذلك ينبغي أن يتم في إطار الموازين الإسلامية والتشبع بالروح الإسلامية، متحررين ما استطعنا من المؤثرات الخارجية المجافية، بل ينبغي أن يكون مقصداً من مقاصد الفكر الإسلامي الدستوري وغيره الحرص على استقلال شخصية الامة وتجنب تقليد الأمم الأخرى وتصوراتهم للحياة وما انبثق عنها من مختلف أساليب التنظيم، إلا أن تكون حكمة فنحن أحق بها.

إن حاجة المسلمين إلى تأكيد الشورى ومحاربة الاستبداد لا ينبغي أن تصرفنا عن حاجة الأمة إلى وحدة كلمتها ووحدة وقوة قيادتها حتى تنهض بكل وظائفها جهادا وتربية ورحمة وما يقتضيه ذلك من سرعة وفعالية القيادة ومرونة الجهاز المنظم للدولة، ولا سبيل لتحقيق ذلك في إطار الفصل المغلظ بين السلطات الذي تعترض قبوله في الإطار الإسلامي معاني ومقاصد إسلامية، مثل مبدأ التوحيد والأخوة، والبيعة، ووحدة المسئولية العامة.

إن مبدأ الفصل المغلظ بين السلطات تصل مجانبته للتصورات والقيم الإسلامية درجة المفارقة والتناقض مثل بيعة الهيئة الشورية للأمير على السمع والطاعة، مع أنه حسب مبدأ الفصل ينقلب الأمر فيصبح هو الملزم أمامها بالسمع والطاعة وكذلك البيعة العامة على السمع والطاعة، كما ينبغي في إطار الفصل بين السلطات وإعلاء الهيئة التشريعية أن تعطى الرئاسة العليا للدولة للهيئة التشريعية لا للأمير أو رئيس الدولة، وتصبح مسئوليته عندئذ أمامها لا أمام الأمة وتفقد البيعة العامة معناها الدستوري لتغدو مجرد عملية شكلية، اللهم إلا أن نعتبر رئيس الدولة مجرد رمز لوحدة الدولة وليس مسئولاً حقيقياً أمام الأمة، مع أنه ليس أحد من علماء السياسة الشرعية أجاز هذا التصور الغربي على إمام المسلمين، ولا نطق أو أوحى به نص أو تجربة تطبيق راشد، رغم أن تجربة الخلافة غير الراشدة في تاريخ الاسلام عرفت صورا من الخلافة الرمزية حيث الخليفة يملك أمصارا كثيرة تدين له بالولاء ولكنها تمارس استقلالا كاملا في الواقع.ولربما يستهدى بتلك الصور وبمثيلاتها لدى أمم أخرى مثل اتحاد اروبا في استعادة واستنباط أشكال معاصرة للوحدة الاسلامية، أو العربية

وفي كل الأحوال فإن هذه المعضلة تجد حلها في دستور يضبط لكل هيئة من هيئات الحكم مجال ولايتها، وتكون لها بيعتها الخاصة للأمة، فتتعهد بطاعة الله ورسوله وإنفاذ الدستور واحترام إرادة الأمة والالتزام بالشورى.

8- إن تصور الفصل بين هيئات الحكم ارتبط في الغرب بملابسات تاريخية معينة هي النضال ضد استبداد الملوك للحد منه، ولئن تحقق في الغرب قدر كبير من تحديد نفوذ الملوك والرؤساء لحساب الشعوب، فما ينبغي أن ينظر إلى الأمر نظرة ميكانيكية على أن مبادئ دستورية معينة هي التي أنجزت ذلك، وإنما الأمر يعود أساساً إلى ثورة فكرية قد حدثت خلال أمد بعيد أزالت من نفسية الإنسان الغربي جملة من المعوقات الفكرية والنفسية، وأعادت له الثقة بنفسه كمركز للعالم ومصدر للسلطة. ولو كان الحد من الطغيان تكفي لمقاومته تقنيات معينة لكانت كل بلاد الدنيا و معظمها، آخذ بمبدأ الفصل، بمنجاة من الاستبداد، إلا أن الخطب أجلّ من ذلك. ولو

كان وجود الفصل ضرورياً لإبعاد شبح الاستبداد لكان النظام السويسري – مثلاً – غاية في الاستبداد بسبب غياب الفصل، وليس الأمر كذلك.

9- إن الفصل المطلق بين السلطات مبدأ نظري لا يمكن وضعه موضع التنفيذ إذ ما إن ينطلق العمل في أية مؤسسة اقتصادية أو سياسية أو ثقافية حتى تتنافس جملة القوى الفاعلة فيها للسيطرة على مركز القيادة فإما أن تنجح إحداها في ذلك وتدير الأمر إما شورياً أو استبدادياً، وإما أن يدب الوهن والاضطراب إلى تلك المؤسسة وتذهب ريحها ويضيع جهدها في التنافس والصراع.

ولكم ضاعت في الغرب جهود في الصراع بين السلط حتى لتبقى بعض البلاد، الأشهر وربما السنوات من غير رئاسة أو وزارة، وما أن تنجح أحياناً في حل المعضلة حتى ينخرم الجهاز بفعل سحب الثقة من وزير من الوزراء أو انسحاب حزب من أحزاب الائتلاف.

إن الديمقراطية الغربية ليست إلا عملية تنظيم للصراع حتى يبقى في مستوى دون الانفجار(1) ومن جهة أخرى فلقد سجلت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية في أوربا تراجع الأنظمة البرلمانية لحساب الأنظمة الرئاسية، وداخل هذه وتلك مالت الكفة لفائدة السلطة التنفيذية. على أن الفصل في الأنظمة البرلمانية ليس صارماً، بل يكون أحياناً شكلياً ما دامت الحكومة مشكلة من حزب الأغلبية، وأعضاؤها أعضاء في البرلمان.

ولا ينبغي أن ننسى الطبيعة التعددية للأنظمة الغربية، الأمر الذي يحل كثيراً من مسألة الفصل بين السلطات بل يحيلها أغلب الأحيان إلى مبدأ شكلي، إذ أن رئيس الدولة في الأنظمة الرئساية أو رئيس الوزراء في الأنظمة البرلمانية هو ممثل الحزب صاحب الأغلبية في البرلمان، الأمر الذي يجعل عمل البرلمان عملاً شكلياً في الغالب يتمثل في المصادقة على المشاريع التي تقدمها الحكومة صاحبة الأغلبية. في حين أن النظام الإسلامي حتى وإن أقرّ النظام التعددي فهو يبتعد به عن الصراع؛ صراع العقائد والمصالح، بفعل الطبيعة الوحدوية العقائدية للنظام كله لتحقيق التشارك والتآخي.

والخلاصة أنه ولئن لم تحسم نصوص الدين ولا النظريات السياسية المعاصرة لصالح موقف واحد في العلاقة بين السلطات، فإن أليق المبادئ الدستورية في العلاقة بين سلطات الدولة الإسلامية هو مبدأ الفصل غير المغلظ .بما يحقق التعاون بين هيئات الحكم لإعلاء كلمة الله وتدرجها في المسئولية. إن المرجعية الفكرية والقيمية العليا هي للكتاب والسنة ، فهي مستقلة عن كل مؤسسات الدولة، وفي إطارها يتحرك العقل الاجتهادي للعلماء وهيئاتهم، .بما يؤسس لثقافة يتحرك المجتمع وكل مؤسسات الدولة في نطاقها .بما في ذلك المؤسسة الشورية، الأمر الذي يجعل وظيفة التشريع الأصلي(المرجعية) مستقلة تماماً عن الدولة بل حاكمة عليها.أما السلطة القضائية فيخضع لحكمها الجميع، .بما في ذلك رئيس الدولة ومساعدوه خضوعاً مطلقاً.وفي كل الاحوال كلما حصل تنازع بين السلط

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (بيروت: دار المسيرة، 1979)

فيجب تغليب سلطة الأمة ممثلة في مجلس الشورى وهيئات الاجتهاد ومؤسسات المجتمع المستقلة للقيام برسالة الدولة الإسلامية، وهي إعلاء كلمة الحق والعدل، ونصرة المظلوم وإشاعة الخير في العالم ومطاردة الظلم والعدوان. حتى يكون الطريق إلى معرفة الله سبحانه وتعالى مفتوحاً ميسوراً، ويكون الكفر والعدوان مبغوضين مخذولين. فإذا حدث خلاف بين الرئيس وبين الهيئة الشورية التي يترأسها، واستحال التغلب عليه، نُظر في الأمر، فإن كان المخالفون يمثلون إجماعاً أو ما في معناه كالثلثين فأكثر وجب الخضوع للإجماع باعتباره أصلاً من أصول الإسلام. ورد في الحديث الصحيح قول النبي y لأبي بكر وعمر "لو اجتمعتما على أمر ما خالفتكما"، وإن كان هذا الأمر مجرد أغلبية بسيطة، فإن كان الأمر يتعلق بمسائل فنية في التشريع أو غيره عرضت المسألة على لجنة فنية فخضع الجميع لرأيها، وإن كانت المسألة تتعلق بالسيادة العامة أمكن للرئيس أن يمارس حق الاعتراض (VETO) ضد قرار المجلس والامتناع عن تنفيذه[1].

معنى ذلك أن الخلاف في المسائل الفنية يرد إلى الخبراء، عملاً بقوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)[2]، وفي غيرها من المسائل يمكن للرئيس أن يعترض على قرار المجلس ما لم يكن هناك إجماع (وأقله ثلثا أعضاء المجلس)، فإن كان هناك إجماع وجب على الرئيس أن ينفذ القرار[3] أو يرد الأمر إلى الشعب – صاحب السلطة للاستفتاء العام – فأيهما – الرئيس أو المجلس – صوت الشعب لغير صالحه وجب أن يستقيل أو يخضع. **ويبقى القول في مسألة الفصل بين السلطات مفتوحاً لأكثر من خيار بحسب المصلحة المقدرة من أهل الرأي في كل مرحلة من المراحل التي تمر بها الدولة، على أن يظل مقصد استبعاد الانفراد بالسلطة، أي الاستبداد بالأمر مقصداً مرعباً كمقصد وحدة الأمة.ولربما يكون الاوفق** الأخذ بمبدأ الفصل المرن ، كما هو الأمر في النظام البرلماني حيث تشكل الحكومة ورئيسها جزءاً من البرلمان، ونحن نرجح، لا سيما في ظروف الاستبداد التي اكتوت وتكتوي الأمة بنارها مثل هذا الفصل، لوضع حد لحكم الاطلاق وتوزيعا للسلطات أوسع ما يكون ،انتصاراً لسلطان الأمة.

خامساً: تعدد الأحزاب للوقاية من الاستبداد

1- في التصور الغربي الليبرالي

إن قيام التعددية السياسية في شكل تجمعات حزبية ضمانة أساسية في التصور الغربي للديمقراطية ضد الاستبداد، وهي من جهة أخرى نتيجة طبيعية لمبادئ الحرية والمساواة واعتبار الإنسان الفرد هو الخلية الأولى

---

[1] المودودي، تدوين الدستور الإسلامي

[2] القرآن الكريم، "سورة الأنبياء"، الآية 7

[3] هذا الأسلوب في حل الخلاف بين الرئيس والهيئة التنفيذية شبيه بما عليه الأمر في نظام الولايات المتحدة الأمريكية، كما تقدم

للمجتمع، وأنه يحمل في ذاته قيمة مستقلة. إن من حق المحكومين المشتركين في رأي أو مذهب أو مصلحة أن يتكتلوا في منظمة واحدة للوصول إلى الحكم أو للضغط عليه، وليس من حقهم أن يحرموا غيرهم من ذلك.

إن الديمقراطية الغربية لا تقبل مبدأ الحزب الواحد وتعتبر ذلك ممارسة دكتاتورية[1]. فهذا التعدد ليس شراً لا بد منه بل هو خير مطلوب لمنع التسلط وإيجاد توازن بين الحاكم والمحكوم.

إن الأحزاب حلقة رئيسية بين الشعب والسلطة لأنها تتولى تنظيم الرأي العام وبلورة إرادته على نحو يمكن معه بسهولة التعرف على اتجاهه من خلال الانتخاب أو الاستفتاء أو مداولات البرلمان، وبذلك تغدو الأحزاب مدرسة لتربية الجماهير وتنظيمها والتعبير عن إرادتها وجزءاً رئيسياً في جهاز الدولة الديمقراطية ومجالاً خصباً وموضوعاً هاماً من موضوعات القانون الدستوري.

2- في التصور الغربي الماركسي

أما الديمقراطيات الماركسية في الاتحاد السوفيتي ونظائره فتنطلق في موقفها من التعددية من أنها مظهر لتعدد الطبقات في المجتمع "حيث لم تعد في المجتمع طبقات، وحيث إنه لم يبق داخله إلا بعض الفروق التي لا تعتبر أساسية، فلا مكان إذن لخلق أحزاب تتضارب فيما بينها، إذ حيث لا يوجد تعدد طبقي فلا يمكن أن يوجد تعدد حزبي"[2].

ويقوم الحزب الماركسي بمهمة تأطير الجماهير وتربيتها والرقابة على مؤسسات الدولة. أما البلاد المسماة بالعالم الثالث أو عالم الهامش[1] فبعضها أخذ بنظام الحزب الواحد وبعضها أخذ بنظام التعدد الحزبي، غير أن الأحزاب هنا لا تعدو في الغالب كونها ظلاً للسلطة أو لبعض الزعماء، على نحو لا تجد كبير فرق في البلدان العربية مثلاً من جهة وضع الحريات العامة وحقوق الإنسان واتجاه سياسة الدولة بين أنظمة التعدد الحزبي (المغرب، تونس، مصر) وبين أنظمة الحزب الواحد (تونس سابقاً)، الجزائر (سابقاً)، مصر (سابقاً)، سوريا، العراق، اليمن (سابقاً)، ولا بينها وبين البلدان التي تحكمها عوائل وعشائر. فحقوق الإنسان عامة منقوصة، ومشاركة الجماهير محدودة جداً في صنع القرارات الهامة حتى المصرية منها، وتداول السلطة يبقى رهين الموت أو حدوث انقلاب، أي تبقى القوة وحدها هي سند الشرعية. والأمر دائر بين دكتاتورية سافرة وأخرى مقنعة عدا بدايات محدودة في بعض البلدان لم تستقر بعد و لم تبلغ المرحلة الحاسمة، أي التداول السلمي للسلطة عبر الإرادة الشعبية وهو جوهر النظام العادل إسلامياً كان أو غير إسلامي.

---

[1] عبد الهادي أبو طالب، المرجع في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1980)، ص152

[2] ستالين، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص241

[1] رؤية العالم كمركز غربي وهامش طرحها المفكر المصري سمير أمين

3- ما موقف الفكر الإسلامي والجماعات الإسلامية المعاصرة من المسألة الحزبية(1)

إذا كانت الشورى وما في معناها من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة، تمثل قاعدة أساسية في بناء الحكم الإسلامي، ألا يمكن أن تكون الأحزاب هي أنسب الأطر التي يتدرب فيها المؤمن ويقوى للنهوض بسهمه في الأمر العام؟

إن تنظيم الشان السياسي ضمن الأشكال المعروفة في الديمقراطيات المعاصرة هو أمر حديث لم يعرف في تجربتنا الحضارية التاريخية- باستثناء فترة الراشدين- ولا في أي تجربة أخرى، رغم أن قاعدة الشورى التي تعتبر الركن الاساسي في شرعية الحكم الاسلامي تفقد كل معناها دون الاقرار للامة بحقها في الحكم والنصح والارشاد تفريعا لمبدإ الشورى العامة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتأسيسا كذلك على مبدإ ختم النبوة الذي نقل أمانة القيام على الدين وبسط عدله ودفع الظلم الى الامة جميعها، كل بحسبه.وهو ما يغلق الباب أمام كل ادعاء لسلطة مطلقة معصومة تنطق باسم السماء والحق المطلق وتسلب الامة سلطة الراي والاجتهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، أيّا كانت هذه السلطة: ممثلة في شخص أو دولة أو أمة أو هيأة.إنه بعد ختم النبوة لم يبق من سلطة معصومة غير سلطة الامة مترجمة فيما يفرزه تفاعل مختلف **الآراء والاجتهادات** -حوارا لا ينتهي بين نصوص الوحي الثابتة ووقائع الحياة المتبدلة- من ضروب إجماع وتوجهات عامة.هذا التفاعل الذي بلغ أعلى طاقته في عصور الازدهار وتباطأ حتى يكاد يتجمد في عصور الانحطاط، هو الذي سمح في في عصور الازدهار الحضاري الاسلامي ببروز فيض من مذاهب الفقه ومدارس الكلام والفلسفة واللغة والادب كما أفرز فيضا من الاحزاب السياسية المتصارعة على السلطة، وهو الحقل الاساسي للصراع والتطاحن في تاريخ الاسلام وليس الحق الديني ،إذ لم يتقاتل المسلمون على الدين لأن هذا لم يتجسد في مؤسسة"الكنيسة" أو دولة عوضت الكنيسة كما حصل في التجربة الغربية الحديثة، وإنما ظل مفتوحا، غير أن ذوي الطموح الى السلطة لم يدخر كل منهم وسعه في جذبه اليه وتوظيفه لصالحه عنصر تعبئة للجماهير ضد خصومه، وعنصر تنظيم وضبط. هذا التصور الديني المفتوح إذن أتاح فيضا من الامكانات لنشوء مذاهب وأحزاب في السياسة والفقه والاعتقاد إلا أنها لم تأخذ الاشكال المتعارفة في العصر.لقد تم الاعتراف بالتعدد الفقهي حسب اختلاف الاجتهاد فانبثقت من النص الديني مذاهب في الفقه والكلام لا تكاد تحصى عددا وتبادلت الاعتراف، فكان لكل منها مراجعه وأوقافه ومؤسساته التعليمية بل ونظامه القضائي داخل نفس الدولة، بل كان ذلك مضمونا حتى لغير المسلمين، وهو مستوى من السماحة لم تكد تستشرف أفقه حتى أرقى الديمقراطيات المعاصرة التي قد يضيق نظامها القانوني حتى عن تحمل اختلاف طفيف في الزي، فكيف إذا تعلق الامر بنظام الاسرة والتعليم والقضاء الى سائر خصوصيات مجموعة دينية معينة..مما كان متاحا في الدولة الاسلامية

(1) مما يمكن ملاحظته بصدد دراسة المسألة السياسية في الفكر الإسلامي تخلف بل ندرة الدراسات التي تناولت بعمق مسألة "الأحزاب" من جهة التـــأريخ لها والتنظير

لكل المجموعات الدينية اسلامية وغير اسلامية حتى الوثني منها كالصابئة واليزيديين والزردشتيين ..ومن ذلك كان نظام الملل في الدولة العثمانية آخر شكل للحكم الاسلامي شاهدا ناطقا على الاعتراف بهذا التعدد الديني

ذلك الشان بالنسبة للتعدد الديني والفقهي ..أما التعدد السياسي فرغم أنه تفريع من الحق في الشورى أي في الحكم والنصح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو قد يرتفع من مستوى الحق الى مستوى الواجب الديني الذي يؤاخذ المقصرون فيه، فإن ممارسته بشكل جماعي منظم أي في شكل جماعة معارضة معترف بها من قبل السلطة القائمة كما هو معروف في الديمقراطيات المعاصرة، لم تعرفه تجربتنا الحضارية ولا تجارب غيرنا، وهو ما حمل بعض المسلمين على التجهم في وجهه باعتباره بضاعة محمولة الينا مع الاحتلال الغربي ، ففيه شبهة التشبه بالكافر ومظنة تمزيق جماعة المسلمين وتفريق صفها

نكتفي هنا بإيراد جملة من مواقف المحدثين، لأن هذه المسألة لم تكن مطروحة على بساط الفكر الإسلامي قديماً، وإن عرف المجتمع الإسلامي الانقسام والتعددية السياسية المنظمة[1] منذ معركة صفين فنشأت تيارات كبرى تقوم كل منها على رؤية للدين والتاريخ ودور الإنسان والموقف من السلطة والثروة، وكان أهمها الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة، وهؤلاء تطوروا وعرفوا بعد ذلك بالجماعة أو أهل السنة أي الأغلبية، ورغم علاقات التعايش والحوار التي سادت عامة بين أتباع تلك الأحزاب إلا أنه تعايش على دخن وحذر قوامه موازين القوى، فما أن يأنس حزب في نفسه القدرة على الثورة على الحكم القائم حتى ينقض عليه، بل حتى دون أن يمتلك القدرة لدى البعض... وهكذا ومع ذلك تحقق في المجتمع الإسلامي من التسامح والتعايش السلمي مع التعدد الديني والمذهبي ما لم يكن معروفاً، وبالكاد تحاول المجتمعات المعاصرة أن تبلغ شأوه.ومن ذلك فإن مجتمعات الاسلام قد برئت من الحروب الدينية وحروب التطهير العرقي التي حفل بها تاريخ كثير من المجتمعات الاخرى بسبب ما أشاعته عقيدة توحيد الالوهية ووحدة الاصل الانساني ورفض الاسلام لفكرة تجسّد المطلق في شخص أو قوم أو دولة، بما أفسح

[1] عرف المجتمع الإسلامي الجماعات المهنية (النقابة) أيضاً المسماة "الأصناف" منذ القرن السابع الهجري. فكان كل أهل صنعة تتكون منهم جماعة مهنية تحت قيادة شيخ من المبرزين في الصنعة يختارونه ليراقب جودة الصنعة ويدافع عن حقوق الصناع والمتعلمين ويفض الخلافات التي تنشأ بين الحرفاء وأصحاب الصنعة والمعلمين. انظر: "الجماعات المدنية في الاجتماع الإسلامي (الأصناف)"، في: رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام (بيروت: دار الشروق، 1984)، الفصل الثالث، ص77

أما الجماعات السياسية فقد كانت ظاهرة معروفة في المجتمعات الإسلامية. ذلك أنه في إطار الثقافة الإسلامية التي لم يتمايز فيها الديني من السياسي نشأت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية والطرق الصوفية في الغالب بدوافع وأهداف وأبعاد سياسية، حتى أنه يمكن اعتبارها برامج ومشروعات للحكم تشترك في الانطلاق من الإسلام أرضية لها وتختلف باختلاف مناهجها الاجتماعية ومطالب مجتمعاتها ومستوياتها المعرفية. سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس يسمون حزباً ويتخذون لهم رأساً ويدعون إلى بعض الأشياء فقال: "وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب أو تصير حزباً فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم سواء كان على الحق أو الباطل فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله أمراً بالجماعة والائتلاف ونهياً عن التفرقة والاختلاف وأمراً بالتعاون على البر والتقوى ونهياً عن التعاون على الإثم والعدوان". انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل (القاهرة: مطبعة المنار، 1349هـ)، ج1، ص152-153

المجال للتعدد الديني"لا إكراه في الدين"البقرة، ولتعدد الاجتهاد.لقد أنهى ختم النبوة كل ادعاء للنطق باسم الحقيقة المطلقة، فما بقي غير حق الراي والاجتهاد. ولقد بلغ احترام المجتمعات الاسلامية للحريات الدينية وحرية الاجتهاد أن اعترفت بحق الجماعات الدينية والمذهبية في إقامة محاكمها الخاصة وفق دياناتها أو مذاهبها، مما لم تكد تبلغ شاوه الدولة الحديثة حيث يعبر القانون عن إرادة الدولة وسيادتها.

غير أن توقف حركة الاجتهاد وطغيان الاستبداد وما ساد في تلك العصور من روح عامة حول الطبيعة العصبية والدينية للحكم المطلق، كان لكل ذلك تأثير في تخلف الفكر الدستوري وعدم بلورة تصور واضح عن الشرعية في الحكم الإسلامي وكيف تكتسب وكيف تفتقد. وبالتالي لم تعرف التجربة الاسلامية للحكم –باستثناء مرحلة الراشدين- مسألة تداول السلطة بطريق سلمي، فلم يبق إلا التغلب سنداً واقعياً للسلطة، والطاعة لمن غلب، شريطة اعترافه بحكم الشريعة، أو قل أحكامها الظاهرة، فسادت سياسة الانفراد بالسلطة من طرف أشخاص مغامرين وعائلات، وأقصيت الجماهير – وهي صاحبة السلطة-عن حقها في تقرير الشئون العامة، وتم في كثير من الاحيان إغراقها في متاهات الخرافة والشعوذة والاهتمامات الجانبية البسيطة. وكان لا بد أن تقود استقالة العقل المسلم عن مهمة الاجتهاد وإعفاء الأمة من النهوض بأمانة الحكم باعتبارها مصدر السلطة، أن يقود ذلك إلى تجذير الاستبداد والتنظير لتبريره وتعطيل فاعلية الجماهير، وإسلامها إلى الانحطاط والجمود وتزهيدها في شؤون الحكم وكأنها رجس من عمل الشيطان أو شان خاص لا شان لها به، بما شكل نوعا من العلمنة الواقعية، وإن ظل للعلماء اشتراك في الحكم باعتبار اختصاصهم بتفسير النصوص والحكم القضائي بها ، فضلا عن قيامهم على مهمة تعليم الامة وتربيتها، وهو ما حد من سلطان الحاكم وقصرها على الشؤون التنفيذية، بما خفف من وقع الانحراف وبطّأ من مسيرة الانحدار، حتى إذا بلغ منتهاه واستنزفت طاقة الدفع وقعت الامة فريسة في يد الغرب، فانبعثت دعوات الإصلاح ، جاعلة نصب عينيها انتشال الأمة من براثن الاستبداد، معتبرة إياه أصل كل الشرور ومعدن الانحطاط، وأن الحرية وحكم القانون بديلا عن حكم الفرد والعائلة الدواء.

أ- رواد النهضة والإصلاح

اشتغل الجيل الأول من رواد الحركة الإسلامية المعاصرة في القرن الثامن عشر ومعظم القرن التاسع عشر في الجزيرة العربية وخارجها (الشيخ ابن عبد الوهاب، الدهلوي، السنوسي، المهدي) بإصلاح العقائد وتحرير العقول من الخرافة والتصدي لأطماع المستعمر. وكانوا يفعلون ذلك بعيداً عن كل أثر غربي في إطار ايديولوجية السلف الصالح كما بلورها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والشوكاني.

أما الجيل الثاني من رواد الإصلاح في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بقيادة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي فقد نشأ في زمن استحكام قبضة الغرب العسكرية والاقتصادية والثقافية على بلاد المسلمين. وكان الإسلام هدفاً مباشراً لذلك الغزو. فكان من الطبيعي أن يتصدى أولئك الرواد لرد هجمات

الغرب وإعداد الأمة نفسياً وسياسياً للمقاومة، وكان تصديهم يأخذ وجهاً سلبياً يتمثل في دحض مفتريات الغرب على الإسلام والحضارة الإسلامية ومن ذلك تسفيه هجومهم على الحكم الإسلامي ووصفه بالاستبداد والثيوقراطية، كما أخذ عملهم وجهاً إيجابياً تمثل في تقديم رؤية عن الإسلام مؤصلة تجذِّر مبادئ الحرية والشورى والعدالة والثورة على الظلم وتعلي من شأن الإنسان وتنوِّه بالأمة على أنها مصدر سلطة الحاكم، و لم يكتفوا بذلك بل كانت مشاركتهم واضحة في مباشرة العمل السياسي من خلال إنشاء الأحزاب السياسية وإعداد البرامج لها، كما فعل عبده والأفغاني.

وإذا كان موضوع الدولة لم يطرح على الجيل الأول من رواد الإصلاح إلا في الإطار التقليدي، فإن هذا الموضوع قد طرح بحدة على الجيل الثاني بفعل التحديات المطروحة في إطار معاصر، سواء من حيث المفاهيم أو اللغة، فكان لا بد من نظر عميق في الواقع تحديداً للداء والدواء، ثم الضرب في النصوص وفي التارث بحثاً عن تلك الأدولة وتأصيل اجتهادات حديثة في لغة معاصرة، قد لا تسلم من المحاكاة الباعث عليها حرص على الإسلام وإعجاب بالغرب.

فهذا رفاعة الطهطاوي (1801 – 1873) يحاول دعم الحرية السياسية في واقعنا كأنه يبشر بالتعددية السياسية عن طريق تنظير الأحزاب المعاصرة بالفرق الكلامية والدينية التي نشأت في القديم، يقول "الحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب بشرط إلا تخرج عن أصل الدين كآراء الأشاعرة وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية[1].

أما الكواكبي (1854 – 1920) فينوه بما أنجزه الغرب من تطور على مستوى تنظيم الدولة حتى انقسام الأحزاب لم يضعف الدولة الغربية، لأن الاختلاف بين الأحزاب إنما هو في وجه تطبيق القواعد على الفروع والنصوص الخصوصية[2].

وأشد منا حماساً للنظام البرلماني وتعدد الأحزاب جمال الدين الأفغاني يقول: "إنكم سترون عما قريب، إذا تشكل المجلس النيابي المصري أنه سيكون ولا شك بهيكله الظاهر مشاهاً للمجالس النيابية الأوربية بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب للشمال وحزب لليمين"[3].

---

(1) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973). نقلاً عن: فاروق النبهان، الإسلام والأحزاب السياسية (القاهرة: مكتبة قليوب)، ص27

(2) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1931). نقلاً عن: النبهان، المصدر نفسه، ص27

(3) النبهان، المصدر نفسه، ص28

ولقد دافع من بعده بشدة عن التعددية السياسية الإمام محمد عبده (1849 – 1905) من حيث إنه لا خشية معها على وحدة الأمة، ذلك أن الأمم الأوربية لم تفرقها التعددية السياسية أقساماً وأحزاباً، والسبب أن أولئك الأمم لا يختلفون عن غايتهم المقصودة بالذات وإنما تتنوع الطرق التي يسلكونها إلى تلك الغاية.

أما خير الدين التونسي، فقد بذل أقصى وسعه في محاولته تأسيس "التنظيمات" الغربية على أسس إسلامية، ذلك أن الأمة إذا أذكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة يسهل لها التدخل في أمور السياسة، وكان سيرها في طريق التمدن أسرع من غيرها وأمكن الحد من حكم الاستبداد[1]، وأمكن إيقاف تدفق التمدن الأوربي الذي يكتسح في طريقه كل شيء

ولا شك أن التنظيمات الأوربية التي علّق خير الدين على الأخذ بها نهضة المسلمين مفهوم أوسع من الأحزاب السياسية ولكنه يشملها، لأن الرجل إنما تحركه إرادة الحد من سلطان الملوك وتأسيس حرية الشعب.

الجيل الثالث من رواد الحركة الإسلامية ونهضة العرب والمسلمين عامة هو جيل النصف الثاني من القرن الهجري المنصرم أو النصف الأول من القرن العشرين. قد عاش هذا الجيل شبابه في مرحلة سقوط آخر رمز لوحدة المسلمين أي الخلافة العثمانية ونجاح التخريب (الاستعمار) الغربي في السيطرة على الأمة وتمزيقها شر ممزق. كان من الطبيعي أن ينصب عمله على قضية أساسية هي إعادة بناء الدولة الإسلامية وما يقتضيه ذلك من ضرورة وحدة الصف، ولقد حصل في هذا المرحلة كأثر لجهود الإصلاح السابقة وظهور بداية الانحدار الغربي، حصل لدى طائفة من النخبة الإسلامية، تحرر من روح الإعجاب بحضارة الغرب التي كانت قوية في نفوس الجيل الثاني. تفاعل كل ذلك ليدفع إلى السطح الإسلامي عدداً من الزعماء الإسلاميين الممتلئين كمداً على زوال السلطة الإسلامية والمصممين على إعادتها. ورغم أن قيمة الحرية في ظل الاستبداد الوارد من الغرب والموروث تحتل منزلة عظمى في نفوس أولئك الرواد. اسمع إلى أحدهم وهو العلامة المصلح أبو الثورة الجزائرية الشيخ عبد الحميد بن باديس يتغنى بالحرية "فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، والمعتدى عليه في شيء من حريته كالمعتدى عليه في شيء من حياته، وما أرسل الله من رسل وما شرع لهم من شرع إلا ليحيوا أحراراً وليعرفوا كيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية وحتى يستثمروا تلك الحياة وتلك الحرية إلى أقصى حدود الاستثمار النافع، وما انتشر الإسلام في الأمم إلا لما شاهدت فيه من تعظيم للحياة ومحافظة عليها وتسوية بين الناس فيهما مما لم تعرفه تلك الأمم من قبل ملوكها ولا من أحبارها ورهبانها"[2].

---

[1] خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق منصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر، 1972)، ص158

[2] عبد الله شريط، مشكلة الحكم في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس. نقلاً عن:محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإســـلامية، ص237

رغم ذلك، فلم ير ذلك الجيل عامة في التعدد الحزبي أقوم سبيل لدعم الحرية، بل رأى فيها "عاملاً آخر للتشتت والتعصب وذهاب الريح إذ حاجة الأمة إنما هي إلى حزب واحد يجمعها في صف واحد لمواجهة الاحتلال ولاستكمل استقلالها وحريتها وتضع أصول الإصلاح الداخلي العام، ثم ترسم الحوادث للناس بعد ذلك طرائق التنظيم في ظل الوحدة التي يفرضها الإسلام"[1].وفي هذا السياق ياتي:

موقف الإمام حسن البنا من التعدد الحزبي: رغم أن الإمام البنا قائل هذا الكلام، أكد مرات على أن تنظيم الحياة السياسية تنظيماً حديثاً يقوم على أساس التنظيم النيابي ليس فيه ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم[2]. المهم الالتزام بشرائع الإسلام واحترام إرادة الأمة وتحقيق وحدتها،إلا أنه رغم تمسكه بالنظام النيابي يرفض أن تكون التعددية الحزبية شرطاً واصلاً فيه[3] وان ما حصل في أمم الغرب من اقتران بين النظام النيابي والتعدد الحزبي إنما هو راجع إلى ملابسات تاريخية خاصة بالتجمع الغربي في أصل تكوينه الطبقي وما عرفه من صراعات دامية بين الملوك والشعوب. وأما الأمة الإسلامية فقد حماها الله بالإسلام من ذلك. "وحتى في الأنظمة الغربية فإن الخلافات الحزبية لم تبلغ حد تهديد الوحدة، إذ غالباً ما تجد حزبين كبيرين يتداولان السلطة ليس بينهما خلافات في غير الفروع، خلافاً لبعض الدول العربية التي أسرفت في تكوين الأحزاب فذاقت الأمرين.

" أما في البلاد الإسلامية وفي مصر بالذات حيث لا يزال الاستقلال منقوصاً فهذه الحزبية تمثل خطراً كبيراً على مستقبله لأنها أحزاب استنفدت أغراضها ولم يبق لها ما تجتمع عليه غير مصالح زعمائها فهي خاوية من المحتوى والبرنامج ترفع نفس الشعارات، وليس لها من دور إلا تمزيق صف الأمة ولذلك لا عجب أن انعقد إجماع عقلاء الأمة على فسادها وأن المستفيد الوحيد منها هم المحتلون الغاصبون. وأنه إذا استسيغ الخلاف وهو غير جائر في أمة من الأمم فإن أمة وادي النيل هي أحوج ما تكون إلى أكمل معاني الوحدة لتجتمع قواها في نضال الاستقلال وفي عمل الإصلاح الداخلي. وإذن فلماذا يفرض على هذا الشعب استمرار هذه الطوائف الشيع التي تسمى الأحزاب السياسية بعد أن عجز المصلحون عن توحيدها، فلا مناص من أن تحل هذه الأحزاب جميعها وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، دون أن تتبدد الجهود في الإيقاع بالخصوم الحزبيين واتقاء مكائدهم.

"إن الأمر قد بلغ منتهاه ولم يعد هناك مجال للصبر على استمرار هذه الأوضاع الفاسدة ولا بد من تغيير حاسم سريع"[1].

---

[1] حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار القلم [د. ت.])، ص376

[2] المصدر نفسه، ص366

[3] رسالة المؤتمر الخامس لإخوان مصر

[1] الإمام الشهيد، "مشكلتنا الداخلية في ظل النظام الإسلامي"

والإمام لا يرى ارتباطاً ضرورياً بين الحزبية والشورى أو حرية الرأي "إن هناك فرقاً بين حرية الرأي والتفكير والإبانة والإفصاح والشورى والنصيحة... وهو ما يوجبه الإسلام، وبين التعصب للرأي والخروج عن الجماعة والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام في الأمة".

لقد توسعنا في عرض موقف الإمام البنا من مسألة الأحزاب وتصوره للدولة بسبب ما يحتله الإمام الشهيد من مكانة كبيرة تقديراً لريادته التأسيسية للحركة الإسلامية المعاصرة وجهاده وبلائه العظيم في خدمة الأمة، الأمر الذي ينزل كلماته في قوب الإسلاميين عامة والمنتمين لجماعة الإخوان أو المتعاطفين معها منزلة عظيمة كثيراً ما ترتفع بها عن كونها اجتهادات عالم تتأثر بملابسات الزمان والمكان ويتوارد عليها الخطأ والصواب ترتفع بها قريباً من منزلة الشريعة الثابتة والنص الملزم، وهو ما يجافي روح الشريعة ومناهج العلم في البحث.

ويقابل الإعجاب المفرط بالإمام من طرف القطاع العريض من الإسلاميين التحامل المفرط والتحقير الشائن من طرف قطاع واسع من العلمانيين إلى حد رميه – حاشاه – بالتواطؤ مع أعداء الأمة الإنجليز(2). والحق أن أنه م ذاق الاحتلال ع على ضفاف القنال والصهاينة في فلسطين المحتلة أوجع من الضربات التي تلقوها على تلاميذ الإمام. وهكذا تضيع الحقيقة في جحيم الغلو والظلم، وتتلوث اللغة، ويزداد التمزق في صفوف النخبة الثقافية والسياسية، وتتهيأ في كل بلد لتمعن السير في الدرب الذي رسمه المستعمر.

فأين يقع التقدير المنصف لموقف الإمام البنا من الأحزاب؟ هل هو موقف خاص بظرف الاحتلال الذي كانت تعيشه مصر وكان يتطلب صفاً شعبياً موحداً لمواجهة المستعمر، والأمم في ساعة المواجهة تحتاج إلى وحدة الصف ولو اقتضى ذلك إجراءات استثنائية؟ وهل هو خاص بنمط معين من الأحزاب بينت التجربة فعلا خواءها واستنفاد أغراضها،وتادت البلاد المصرية في ظلها الى أزمة مستفحلة وهزائم مدوية هيأت الأجواء للانقلاب عليها من قبل العسكر فلم يبكها أحد، دلالة على مواتها؟ أم هو موقف مبدئي من التعدد الحزبي ذاته في أي ظرف؟ المتحاملون على الإسلاميين من خلال استهداف رموزهم، يؤكدون الأطروحة الثانية معتمدين على هذه الدعوة من أبرز رموزهم لحل الأحزاب،تأسيسا على أن الاسلام دعوة إلى الوحدة والتعاون، والأحزاب دعوة إلى التعصب

---

(2) انظر على سبيل المثال: رفعت السيد،" الإخوان في لعبة السياسة". وهو كتاب عن الإمام البنا، ولقد غدا هذا الكتاب على ما فيه من تحامل وعسف يشبه الموقف الرسمي للجماعات الماركسية والقومية العربية وحتى الدستوريين في تونس قد تبنوه فأعادت نشره جريدتهم" العمل" في حلقات، ضمن الحملة الشاملة على الاسلام وعلى كل صوت معارض. وشبيه بدراسة رفعت السعيد، مقدمة صلاح عيسى للكاتب الأمريكي متشل عن الإخوان، وهو منهج فضلاً عن مجافاته لروح البحث العلمي يمثل عقبة أخرى في طريق الحوار بين النخبة العلمانية والتيار الإسلامي، ولا بديل عن هذا التهارش غير القبول بالتعايش والاختلاف واعتماد أسلوب الحوار لتحقيق حد أدنى من الإجماع العربي أرضية للمقاومة وللنهضة والانتقال الى نظام ديمقراطي تعددي،يسع الجميع.

وتوسيع هوة الانقسام.وإذا كنذلك كذلك يكون الإخوان قد حصدوا ما زرعوا وهم آخر القوى السياسية التي يحق لها التنديد بالحكم البوليسي[1].

والمدافعون عن الإخوان يؤكدون على أن تلك المطالبة بحل الاحزاب ما ينبغي فهمها خارج الظروف والملابسات الخاصة التي كانت تمر بها مصر ونوع الأحزاب التي كانت سائدة، ولا علاقة لتلك المطالبة بالإطار العقائدي الذي يحكم الإخوان من حيث أصالة الشورى وحرية الإنسان فيه. وأخيراً ما ينبغي إهمال جهاد الإخوان ضد الاستبداد الداخلي والخارجي ودورهم في إيقاف الهجمة التغربية واستعادة الهوية واستنهاض الأمة للوحدة والمقاومة، ما اقتضى أن تكون الأولوية والبلاد ترزح تحت نير الاحتلال والتمزق والفساد، لتوحيد الصف الوطني، لا لإعلاء مبدإ الحق في الاختلاف والتعدد حتى وإن أفضى ذلك الى التعصب والتمزق والعمالة والفساد، وتلك هي الحالة التي آلت إليها الأحزاب في مصر، وما هي بأحزاب حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلدان الدنيا، وحالها اليوم في مصر وفي كثير من بلاد العرب لا يكاد يختلف عن حالة الاهتراء التي كانت عليها في الارعينيات بل هي أسوأ مما ينذر بتحولات قادمة. إن الأحزاب المرفوضة إذن هي فقط – كما يقول الأستاذ مصطفى محمد الطحان "الأحزاب المصنوعة المشبوهة التي تحقق طموحات الأشخاص على حساب الأمة وليس لها برامج أو مناهج في الإصلاح، الأحزاب التي أفسدت الضمائر وعطلت المصالح وأتلفت الأخلاق ولا يهمها إلا الإيقاع بالخصوم"[2].

والحق أن في بعض جمل نصوص الإمام ما يمكن احتزاؤه والاعتماد عليه لتأكيد ظرفية موقفه الرافض للأحزاب ولو بالاعتماد على دليل الخطاب، إذ أن حديث الرجل إنما هو على الأحزاب المصرية ولم يدع إلى إلغاء الأحزاب على الإطلاق، فلقد كان حديثه عن الأحزاب في بريطانيا أو الولايات المتحدة لا تشوبه شائبة رفض، ما دام الاتفاق هناك على الأصول والأهداف قائما بين الأحزاب لا تفرقها غير الفروع. دليل الخطاب يقتضي أنه لا مانع من حزبية لا تهدد وحدة الأمة أي لا تجعل مكوناتها الأساسية موضوع خلاف، إذ عند الإمام "لا تتصور الفرقة في الشئون الجوهرية في الأمة الإسلامية"[1].

ولكن هذا الاحتزاء للنصوص لا يجدي في استبانة روحها العام وخيط الانتظام فيها. إن لنا أن نقول إن موقف البنا من قلحزاب كان متأثراً بظروف مصر وحاجتها إلى الوحدة لمقاومة الاحتلال، وإن الإمام لو عاش ظروف القهر التي تلت تلك المرحلة لأدرك مع من عاش من الإسلاميين أن حرية منقوصة وحتى جزئية أهون من دكتاتورية عمياء صماء، وأن نظاماً سياسياً يستمد شرعيته من الانتخاب الحر مهما كان متخلفاً أفضل بل أقل

---

[1] المصدر نفسه

[2] محمد مصطفى الطحان، الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف (الكويت: دار الوثائق، [د. ت.])، ص122

[1] رسالة المؤتمر الخامس لإخوان مصر

سوء من نظام يستمد شرعيته من التغلب، أي من بيانات مجلس الثورة، كما يقول المفكر الإسلامي الكبير فتحي عثمان[2]. أي أنه يمكن لنا أن نعتذر للإمام بتنزيل كلامه في ظروف خاصة حتى لا يتحول إلى قاعدة من قواعد الفكر السياسي الإسلامي. وهل من زعيم أو مفكر مهما بلغ قد تحرر جملة من ظروف بلاده وروح عصره؟، روح العصر كانت في العالم الثالث ثائرة على المعسكر اللبرالي المستعمر منجذبة الى التجارب الاشتراكية والفاشية والشيوعية التي بشرت بتنمية سريعة من طريق حشد الامة في تجمع حزبي واحد للتصدي للامبرالية وقيادة مشروع نهضوي شامل، ولذلك لم يكن عجبا أن تأتي"الثورة" ملبية لهذا التوجه مستجيبة لدعوة البنا الى حل الأحزاب وإن في سياق آخر.

إن المتتبع بقلب سليم جملة نصوص الإمام حول موقفه من الأحزاب يدرك بجلاء لا غبش فيه أن التعدد الحزبي – على الأقل، بالنسبة إلى الأمم الناشئة – غير جائز، وأنه إذ يدعو إلى اعتماد النظام النيابي لا يرى ضرورة للتعدد الحزبي. فهو لا يدعو إلى حل أحزاب فاسدة لإحلال أحزاب وطنية فاعلة محلها بل يدعو إلى حل الأحزاب وإحلال حزب واحد محلها يجمع قوى الأمة. والحقيقة أن مجرد الحديث عن حل الأحزاب هو بذاته مثير للريبة، إذ الأصل أن شهادات الميلاد والوفاة للاحزاب وسائر مؤسسات المجتمع المدني لا تقررها جهة غير الشعوب المعنية بها، من طريق اقبالها عليها فتحيا أو زهدها فيها فتموت. .

كما أن السياق والروح العامة لرفض الامام أي اقتران بين الشورى الإسلامية وبين التعددية الحزبية، واضحان في الدلالة على أنموذج الدولة الذي سعى إليه الإمام، ليس هو النمط الثيوقراطي لأن الإمام يلح على احترام إرادة الأمة وعلى الالتزام بنظام الانتخاب طريقاً للتعبير عن تلك الإرادة، كما يلح على مسئولية الحاكم أمام الأمة بما يشبه نظام الرئاسة الأمرييكة، ويلح قبل ذلك وبعده ومعه على الالتزام بالإسلام ووحدة الأمة، أكثر من كل شيء آخر.

إن حديث الإمام ولئن تنزّل في ظروف خاصة بمصر إلا أن سياقه العام يتجاوز الظرف ليندرج ضمن قواعد النظام الإسلامي.

والحقيقة العلمية تأبى على الإسلاميين أن يحيدوا عن منهاج الإسلام في التزام العدل – قدر الوسع – في التعامل مع القريب والبعيد. ولكن يسعهم أن يعتذروا للإمام بظروف بلاده وروح عصره حيث أولوية قيمة الوحدة على ما عداها من القيم، حتى لا تتحول مواقف الرجال في ظروف خاصة إلى قواعد عامة للفكر الإسلامي. والذي يؤكد ما ذهبنا إليه في فهم الإمام ما ظل عالقاً وحتى إلى وقت قريب بالذهنية العامة في الوسط الاسلامي من اشمئزاز من الحزبية، "والبعد عن الهيئات الحزبية"[1]. حتى أن خليفة البنا الشيخ الهضيبي قدم استقالته

---

[2] فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور (بيروت: دار القلم، 1961)

[1] من مبادئ الإخوان كما وردت في: المؤتمر الخامس لإخوان مصر

في 10 أيلول/سبتمبر 1952م لما قبل بقية أعضاء القيادة أن يتقدموا للحكومة بطلب التأشيرة لجماعتهم. وكان ذلك طريقاً إلى حلها بحل سائر الأحزاب، ولكن الإخوان عادوا يؤكدون أنهم ليسوا حزباً بل هم جماعة فوق كل الأحزاب، وأعلنوا في بيان رسمي لهم في 27 آذتؤ/مارس 1954م: "وفيما يختص تعدد الأحزاب – وهو ما كان ينادي به محمد نجيب – أملنا ألا يعود الفساد أدراجه مرة أخرى، فإننا لن نسكت على هذا الفساد بل نؤيد بقوة حرية الشعب كاملة، ولن نوافق على تكوين أحزاب سياسية لسبب بسيط وهو أننا ندعو المصريين جميعاً لأن يسيروا وراءنا ويقتفوا آثارنا في قضية الإسلام"[2]. ولا يهمنا كثيراً أن نعرف بعد ذلك ما آل إليه الأمر بعد حل الأحزاب وعودة الجماعة على اعتبار أنها ليست حزباً – وأن عبد الناصر أعاد الاخوان باعتبارهم جماعة وليسوا حزبا، وذلك ضمن صراعه مع محمد نجيب – كما يقول هذا الأخير[3]، المهم أن نتبين أن الروح العامة التي ظلت لفترة طويلة سارية الى أمد لدى القطاع الواسع من المتأثرين بفكر الإمام البنا وسيد قطب هو النفور من الأحزاب والاستنكاف التام المطلق من وصف جماعاتهم بأنها حزب، إذ فشا في الثقافة السياسية الاسلامية شعور بالمجانبة إزاء الاحزاب وأن الحزبية وصف شائن ذميم.و لم يقتصر الامر على الاسلاميين فقد فشا نفس الشعور وأشد ضد الحزبية وسط العروبيين والاشتراكيين والشيوعيين وزعامات حركات التحرر، متأثرين سلبا برد الفعل على المعسكر الراسمالي ،وإيجابا بتجارب الاقتصاد الموجه.

ولعل هذه الظروف ظلت تتغذى بمفهوم الأحزاب كما عرفته وقائع السيرة "غزوة الأحزاب" وسجلته سورة "الأحزاب" من حيث عداء الاحزاب الكافرة التي حاصرت أول مجتمع ودولة اسلاميين للاجهاز عليهما اعتزازا بالباطل واجتماعا على الضلال "كل حزب بما لديهم فرحون".وأن الأحزاب المذمومة يقابلها حزب واحد هو حزب الله (ألا إن حزب الله هم المفلحون)[4] وكان التقابل في ذلك السياق هو بين الوحدة والشرك، بين عقيدة التوحيد وما تقتضيه من وحدة الصف على الحق وبين الكفر وما يتبعه من تفرق الكلمة وذهاب الريح،واعتزاز بالباطل. بينما في سياق مختلف بالكامل طرحت الحزبية في عصرنا باعتبارها مقوم من مقومات بناء دولة الحق والقانون وضمانا من ضمانات الحرية والتصدي للاستبداد وكلها مقاصد اسلامية .إنه سياق مختلف إذ يتعلق بمجال تنظيم الحياة السياسية، وهو مجال غير مجال العقائد تحكمه نسبية الحقيقة والمصلحة والمفسدة وليس منطق الثبوت والاطلاق وثنائية الحق والباطل والكفر والايمان والهدى والضلال. والأوفق أن تفهم الوحدة الإسلامية لا على أنها وحدة بسيطة وإنما وحدة ينتجها التنوع عبر النص والشورى أو الالتزام والحرية. وأن حزب الله أو الفرقة الناجية هم كل جماعات المسلمين أهل القبلة على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم.إنهم المؤمنون بالله ورسوله وكتابه واليوم الآخر المجتمعون على المرجعية العليا للشريعة مهما اختلفوا في التأويل بعد ذلك، وليس

---

[2] نقلاً عن: فاروق عبد السلام، الإسلام والأحزاب السياسية (القاهرة: مكتبة قليوب، 1978)، ص10

[3] المصدر نفسه، ص11

[4] القرآن الكريم، "سورة المجادلة"، الآية 22

الناجون هم فقط طائفة واحدة مهما اتسعت بل كل أهل القبلة. إنها جماعة واسعة بقدر اتساع رحمة الله.إن الاشتراك في الاسم "الحزب"لا يفضي ضرورة الى الاتفاق في المسمى، إذ السياقات مختلفة

4- الفكر الاسلامي المعصر والموقف من التعددية؟

أ- الإخوان المسلمون في مصر

تعد حركة الاخوان المسلمين أكبر وأقدم الحركات الاسلامية المعاصرة وأعظمها أثرا في الاسلام المعاصرفكرا ومجتمعا.ولقد ارتبط ظهورها بلحظة بالغةالأهمية في تاريخ الاسلام :سقوط آخر صورة للخلافة الاسلامية الجامعة .بما استدعى ظهور شكل جديد للاصلاح الاسلامي يتجاوز ما كان معتادا كلما نجم خلل أو تصدع في البناء الاسلامي، فيبادر العلماء الى إصلاحه من طريق الامر بالمعروف والني عن المنكر ينهض به غالبا عالم فرد .أما وقد انهار البناء وزالت قبة السماء من فوق رؤوس المسلمين بسقوط الخلافة فقد غدت الحاجة الى عمل تأسيسي، فكان حسن البنا، ليعلن ولادة" الحركة الاسلامية"

ونعني بالحركة الاسلامية العمل المنظم المؤسس على المرجعية الاسلامية مستهدفا البناء الاسلامي الشامل باعتبار الاسلام دينا يؤسس لنظام حياة ولأمة وحضارة.ويعتبر الشيخ حسن البنا(1906-1949)ليس مؤسس هذه ا الحركةوحسب(سنة 1928) والمجتهد الرئيسي في وضع بنائها التنظيمي والفكري والتربوي وإنما أيضا أكبر رجال الفكر والاصلاح في ما يسمى الاسلام السياسي بل حتى أوسع من ذلك، فلقد أمكن لحركته من خلال خوضها لمعارك تحريرية ضد الانغليز في قناة السويس وضد المشروع الصهيوني في فلسطين وضد الاستبداد المحلي ومن خلال بروز علماء من مدرسته يعدون من أهم رموز الاسلام المعاصر مثل عبد القادر عودة وسيد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وسيد سابق ومصطفى السباعي ..أمكن لها أن تغدو أوسع مدارس الفكر والحركة انتشارا وتأثيرا في الاسلام المعاصر . من هنا تاتي أهمية مواقفها باعتبارها تمثل المجرى الرئيس في الفكر الاسلامي المعاصر الذي دعاه أحد أهم رموزه الشيخ يوسف القرضاوي تيار الوسطية الاسلامية، حتى أنه ليمكن بشيئ من التجوز اعتبار الاسلام المعاصر اخوانيا.

بعد سلسلة من المحن القاسية عاد الإخوان إلى الساحة فارضين وزناً لا يبارى، وفقهوا الدروس وتعلموا من التجربة واستطاعوا بقيادة أحد روادهم الأفذاذ الاستاذ عمر التلمساني أن يحلوا عقدة الحزبية، متأولين كلمات البنا ضد الاحزاب على ضرب من التأول،فتفاعلوا من جديد مع واقع مصر واقتحموا الحياة السياسية لا في شكل حزب، فقد منعهم القانون من ذلك مع أنهم يطلبونه بإلحاح بعد أن قدموا طلباً في ذلك يتضمن برنامج حزبهم وذلك سنة 1985م، وكانوا قبلها قد أقدموا على التحالف مع أحد الأحزاب التي كانوا يطالبون بحلها – حزب الوفد – ثم تحالفوا مع حزب العمل الإشتراكي، وكانت لهم تجربة في مجلس الشعب ثرية بالصدق والجرأة

والاعتدال[1]، مساهمين في دفع عجلة مصر نحو الإسلام والديمقراطية محدثين في حياة الأحزاب المصرية تأثيراً بالغاً فرض الانزواء والانكفاء على التوجهات العلمانية المتطرفة لحساب التوجه الإسلامي، وبلغ نفوذهم في المجتمع المصري بخاصة كما شهدت بذلك الانتخابات الاخيرة2005 حدا لم يعد معه أحد يشك في أنهم القوة الاجتماعية والسياسية الأولى في مصر إذ لم يعد في مواجهتهم غير هياكل دولة مفرغة من قيم الحق والعدل لايشدها غير القدرة والاستعداد للبطش والرغبة الجامحة المتحكمة في رئيسها لتوريثها أسرته مهما بلغ حجم الرفض الشعبي.أما احزاب المعارضة العلمانية فهي لا تقل افلاسا عن الدولة هي مجرد واجهة"ديكور"للتزيين. معظمها مصنوع على عين الحكم زينة وبعضها نخره داء الهرم مثل الوفد والتجمع، والهرم إذا حل بالدولة- كما يؤكد ابن خلدون- لايرتفع ومثلها الحزب.

ولقد أمكن لجماعات إخوانية – في الأردن واليمن والجزائر والكويت والسودان وفلسطين واندونيسيا والعراق وكذا سوريا (قبل انقلاب البعث)أن تكون لها مشاركة سياسية فاعلة ومعتدلة، بل إن بعضها حقق فوزا مدويا كما فعلت حركة حماس التي حملتها المقاومة الى السلطة وهي اليوم تجمع بينهما في تجربة بل قل في ملحمة عجيبة

ولم يقتصر الإخوان المسلمون على تبني الديمقراطية[1]، والتعددية السياسية والتغيير السلمي ممارسة عملية وحسب، يمكن أن تخرّج على معنى الضرورة ومسايرة الأمر الأمر الواقع ابتغاء تحقيق منافع في انتظار ظروف مناسبة للانقلاب عليها كما يروج لذلك خصومهم، وإنما تجاوزوا الممارسة الى التأسيس الفقهي لها كما هو الاصل في سلوك المؤمن أن كل عمله ينبغي أن يتأسس على المرجعية الاسلامية وينبثق عنها ،فلا يكفي أن تمارس التعددية على صعيد العمل النقابي والعمل السياسي، فتقدم بمرشحيك وبرامجهم لينافسوا الخيارات الأخرى راضين بالجماهير عبر صناديق الاقتراع حكماً على برامجهم ورجالهم حتى ولو دانت لك أهم النقابات وأعرقها كنقابة الأطباء والمهندسين والمحامين وهيئات التدريس والطلاب والصيادلة، بسبب مثابرتك ومرونتك وصدقك وتضحياتك وما تنجزه من برامج وخدمات، تعززها شبكات من المدارس والمصحات ومشاريع النفع العام وخدمات الانترنات،حتى ولو غدوت في أكثر من قطر عربي واسلامي القوة الشعبية الرئيسية وقوة التجديد للنخبة التي تهرّمت وفتّ في عضدها الفساد وأنهكتها السلطة، لايكفي ذلك شهادة لديمقراطيتك ما لم يتعزز هذا التوجه الديمقراطي السلمي في دعم المجتمع المدني والانطلاق منه لتغيير البنى التحتية والفوقية، بتأسيس علمي يدافع عن هذا التوجه إسلامياً.

وفي هذا السياق صدر عن الاخوان خلال العشرية الاخيرة عدد من الوثائق السياسية الرسمية المهمة أسست للتعددية السياسية وللمشاركة في الحكم حتى في إطار دولة علمانية كما أسست للمشاركة السياسية للمرأة

[1] انظر: محمد الطويل، الإخوان المسلمون في البرلمان (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1992)

[1] وذلك بقطع النظر عن قبول مصطلح الديمقراطية أو التحفظ عليه فالعبرة بالمسميات

وللمنهج السلمي في التغيير ولحقوق الانسان ومنها حقوق الاقليات غير المسلمة في الدولة الاسلامية، باعتبارذلك فقها سياسيا حاكما موجها لسلوك الجماعة السياسي في علاقتها بلدولة وبالجماعات المنافسة وبالاقليات .ولقد تم نشر هذه الوثائق في كتاب بعنوان("الفكر السياسي المعاصر عند الاخوان المسلمين".مكتبة المنار الاسلامية ط1لسنة2001الكويت) .وكان من آخر هذه الوثائق السياسية وثيقة تؤسس لتبني الاخوان المسلمين لمشروع الوحدة العربية، بما يعتبر طيا لصفحة دامية من الصراع بين التيارين القومي العربي والاسلامي.وكان من ثمار هذا التوجه أن نشب الحوار بين التيارين في القاهرةسنة1989وأفضى الى انبعاث منظمة المؤتمر القومي الاسلامي في بيروت سنة1994(انظر وثائق المؤتمر .نشر مركز دراسات الوحدة العربية)وكذا منظمة الاحزاب العربية.. الى ضروب من العمل المشترك بين التيارين في أكثر من قطر إن على صعيد مواجهة الاستبداد الداخلي، عدو الجميع دفاعا عن أوطان حرة وعن وحدة بلادالعرب أو على صعيد مواجهة الاحتلال في فلسطين والعراق ولبنان.

وفي ما يخص التعددية السياسية موضوع حديثنا دافعت الوثيقة عن خيار التعددية وموضعتها في سياق المبادئ الكبرى للسياسة الاسلامية مبدإ الشورى ومبدإ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وولاية الامة على حكامها وأصل الاختلاف الفطري بين الناس ومبدإ الاباحة الأصلية والاعتبار بتجارب أمتنا والامم الاخرى، ومبدإ جلب المصالح ودفع المفاسد ومنها مفسدة الاستبداد"ولما كان تقويم الحكام ومواجهتهم ومعارضة نزواتهم وانحرافاتهم لم يعد مما يقوى عليه الفرد بات من الضروري أن يجتمع عليه الجمهور من الامة"ص131من المصدر المذكور. كما أورد نفس المصدر ما يدعم هذا التوجه نقلا عن الشيخ يوسف القرضاوي أحد المؤسسين لهذه الوثائق" رأيي الذي أعلنته منذ سنين أنه لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الاسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج الى نص ولا نص، بل إن التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم وتسلطها على سائر الناس وفقدان أي قوةتستطيع أن تقول لها لا،أو لم؟كما دل على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع"ص101نفس المصدر.

وتنتهي الوثيقة الى تأكيد الاخوان"لذا فاننا نؤمن بتعدد الاحزاب في المجتمع الاسلامي وأنه لاحاجة لأن تضع السلطةقيودا على تكوين ونشاط الجماعات أو الاحزاب السياسية ، وإنما يترك لكل فئة أن تعلن ما تدعو اليه وتوضح منهجها ما دامت الشريعة الاسلامية هي الدستور الاسمى وهي القانون الذي يطبقه قضاء مستقل بعيدا عن أي سلطة،فإن في ذلك ما يكفي لضمان سلامة المجتمع واتخاذ الاجراء الشرعي تجاه من يخرج على المبادئ الاساسية التي لا خلاف فيها بين علماء المسلمين"ص132 نفس المصدر.

أما الشيخ القرضاوي فيشترط لهذا التعدد في دولة اسلامية وجود أمرين لاكتساب الأحزاب الشرعية؟1- أن تعترف بالاسلام عقيدة وشريعة ولا تعاديه أو تتنكر له ،وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه في ضوء الأصول

العلمية المقررة.2-ألا تعمل لجهة معادية للاسلام ولأمته أيا كان اسمها وموقعها، فلا يجوز أن ينشأ حزب يطعن في الاديان السماوية عامة وفي الاسلام خاصة"ص101نفس المصدر

وتختم وثيقة التعددية بتأكيد نتيجة مهمة"كما أننا نرى أن تعدد الاحزاب في المجتمع الاسلامي على النحو الذي أسلفنا يتضمن قبول تداول السلطةبين الأحزاب والجماعات السياسية، وذلك عن طريق انتخابات دورية"ص132نفس المصدر.

بل تذهب الوثيقة أبعد من ذلك،إذ يقرر الاخوان وضع حد للبقاء في السلطة" كما أننا نرى باعتبار أن رئيس الدولة ما هو الا وكيل عن الشعب أنه يجب أن تكون رئاسة الدولة لمدة محدودة ولا يجوز تجديدها إلا لأمد محدود وذلك ضمانا لعدم الطغيان"ص131نفس الوثيقة

ورغم أن الوثيقة تشترط من الناحية المبدئية التزام كل الأطراف بسيادة الشريعة، أما من الناحية الواقعية فقد دافعت الوثيقة عن حق الأحزاب الإسلامية في التعاون وحتى التحالف مع الأحزاب العلمانية لدفع مفسدة مشتركة كغاز أجنبي أو تحصيل منفعة مشتركة، من مثل إقامة حكم ديمقراطي يتمتع فيه الجميع بحق الاختيار وبسائر الحقوق على قدم المساواة بما يتيح الحرية لكل الايديولوجيات[1]، وذلك أن مبنى الشريعة على تحصيل المصالح ودرء المفاسد.

حركة **النهضة**:تعتبر أبرز وأقدم ممثلي الحراك الاسلامي في تونس والأسبق الى التبني الكامل للخيار الديمقراطي والمطالبة بتعددية لا تستثني تيارا سياسيا مهما كانت خلفيته الايدولوجية ، ما توسل اليها بطرق الاقناع.

جاء في البيان التأسيسي لهذه الحركة أنها "ترفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقات الشعب ودفع البلاد في طريق العنف، وفي المقابل إقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية"[1]، وحجتهم أن المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها اليهود والنصارى لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين، إذ لم يكونوا أكفر من اليهود والنصارى.كما استظهروا بوثيقة مهمة جدا ، إذ تأسست عليها دولة المدينة وهي المعروفة بالصحيفة التي عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم. لقد مثلت، عبرة ومنهاجا وسابقة، لها دلالتها الحضارية التي تشهد على مرونة

---

(1) لقد عرفت الساحة السياسية في أكثر من قطر ضروبا من التنسيق والعمل المشترك بين جماعات اسلامية وجماعات علمانية في مصـــر وســـوريا ولبنان وتونس

[2] من البيان التاسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي . الوثيقة منشورة في ملحقات الكتاب

الإطار السياسي في الدولة الإسلامية ، وعلى سبق الاسلام والمسلمين الى اعتماد مبدأ المواطنة أساسا لدولة تعددية، كما شهد بذلك السياسي القبطي

غير أن هذا التوجه الى التأسيس لتعددية سياسية لا تقصي طرفا ضمن تصور ديمقراطي اسلامي لاقى ولا يزال معارضة ليس فحسب من قبل حكم سلطة الاستبداد، وهو مفهوم، ما دام مصرا على الاكتفاء بمجرد غلالة مخرقة من الديمقراطية الشكلية للتستر على طبيعة الحكم، راضيا مكتفيا بمنافسة نفسه إذ يتجاوز ال99%من الأصوات، فلا عجب أن يصر على أن يكون جوابه الوحيد عن الطلبات المتكررة للاسلاميين لاعتمادهم حزبا سياسيا يعمل في نطاق القوانين السائدة – على تعسفها- هو الحملات الامنية القمعية المتكررة منذ1981حتى اليوم، وهو نفس السياسة المتبعة مع كل قوة سياسية ومجتمعية معتبرة يجيب من قبل شخصيات وتيارات اسلامية

بل الأغرب أن يلاقى هذا التوجه التعددي الذي لا يستثني أحدا يحمل فكرة يتوسل الى نشرها بالوسائل المشروعة ، معارضة باسم الاسلام ذاته بلغت حد وصف هذا الرأي بالنفاق السياسي والكذب على الله والمخادعة، "هل تتيح التعددية فرصة متكافئة لجميع أطرافها في ضوء ما يسفر عنه الاختيار الشعبي أم لا؟ فهل تقبل الدولة الإسلامية ولاية اليهود والنصارى والملاحدة والوثنيين، وتقبل أن تكون مناهجهم هي الحاكمة في بلاد المسلمين؟"(الصاوي .التعددية السياسية) والجواب عنده قطعياً بالنفي، في مصادرة على المطلوب، إذ يفترض هؤلاء أن الدولة إسلامية، وأن أغلبية شعبها قد صوتت مع ذلك لفائدة حزب غير إسلامي يحمل مشروعاً من مشاريع الكفر، مع أن أبسط تعريف للدولة الإسلامية أنها الجماعة التي تحتكم إلى الشريعة. وليس في الحقيقة حول هذه الأرضية يدور النزاع. ثم إن أصحاب هذا الراي يعمدون إلى تبسيط ما هو معقد فلا تعنيهم أقليات إسلامية تعيش في ظل حكم غير إسلامي، وتمثل أكثر من ثلث المسلمين اليوم، هل نحظر عليها السعي للمشاركة في الشأن العام مثل المشاركة في البرلمانات والاحزاب ومؤسسات الحكم المحلي بل في الحكومة ذاتها، وذلك خدمة لمصالحها بما في ذلك حفظ وجودها ؟ ولا تعنيهم كذلك جماعة إسلامية في بلاد أهلها أغلبهم مسلمون ولكن ينقصهم الوعي الإسلامي، ماذا على الحركة الإسلامية أن تفعل إذا اختاروا مشروعاً غير إسلامي لحكمهم؟ومع أن ذلك افتراض بعيد ،إذ الأحزاب العلمانية الحاكمة في بلاد المسلمين لا تحكم غالبا بالديمقراطية وإنما بالقهر(كما لاحظ الدكتور النجيمي في حواره مع المتشدد عمر بكري، قناةLBCبتاريخ21-06-2006:ماذا يفعل حزب إسلامي حاكم فشل في أن يحافظ على أغلبية في انتخابات حرة؟ هل فرض عليه حمل السلاح لفرض مشروعه بالقوة؟ أم يعتزل السياسة، أم يصلح من حاله ويستأنف مسيرته، ساعيا الى إقناع الشعب بمشروعه؟ القضية في كل الأحوال لا تتعلق بما يجب أن يكون، وإنما بمواجهة جماعة إسلامية لأحوال معقدة من الواقع مدارها جلب المصالح ودرء المفاسد. هل على المسلمين في كل الأحوال أن يشهروا السيف في وجه أغلبية غير إسلامية أو حتى إسلامية لا تريدهم لحكمهم؟، اليس الاوفق لهم ان يتحولوا الى المعارضة ما توفرت لهم حرية الدعوة والمشاركة؟ وبكلمة

أخرى من أين يستمد الإسلاميون مشروعية حكمهم؟ هل من مجرد صفتهم الإسلامية ذاتها؟ وتلك هي عقلية الوصاية، أو الوصية الشيعية التي تخلصوا منها هم أنفسهم عمليا؟أم من اختيار الشعب لهم؟ وإذا قلنا بالاختيار لا بالوصية فهل هو الاختيار المفتوح؟ أم الاختيار في اتجاه واحد؟ إن القضية لا تتعلق في النهاية بالنظرية الإسلامية في الحكم إذ الحاكمية للأمة في إطار الشريعة وأن الاصل في الاحوال العادية أنه لا تتصور ولاية غير المسلم على المسلم في بلد غالبيته إسلامية، وأن سلطة الأمة لا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً ولكن سلطتها الاجتهادية واسعة جدا فيما وراء ذلك. إن الاختلاف دائر نهاية حول نظرية التغيير وحول صاحب السلطة، ومصدر شرعية الدولة؟ إذا قلنا هو الشعب فقد وضعنا أنفسنا باعتبارنا أحزابا إسلامية على قدم المساواة مع كل أفراده وتياراته، وإذا قلنا شيئاً آخر علينا أن نحدده ونصرح به ولا يفيد الإبهام(1).

ماذا يعني قبول الإخوان بالقانون الانتخابي في مصر وسواها وكذا كل الجماعات الممثلة للمجرى الرئيس في الحركة الاسلامية؟ وماذا يعني قبولهم واقعياً بقوانين النقابات والتنافس داخلها؟ أليس ذلك قبولاً بالتداول مع الشيوعيين والعلمانيين والمسيحيين؟

إنه عندما ينزل الجميع من عالم المثال إلى عالم الواقع يضطرون للحديث بمنطق آخر ليس منطق ما ينبغي أن يكون، حيث يتفق الجميع، وإنما منطق الواقع، منطق المصالح والمفاسد وموازين القوى، فيستشعرون مسيس الحاجة الى التحالف حتى مع خصومهم السياسيين والفكريين دفاعا عن الحريات الساسية الفردية والجماعية والوقوف في وجه الطغيان المحلي والدولي حتى ولو تم ذلك الى ضرورة العمل المشترك ولو مع الأحزاب العلمانية من أجل إيجاد نظام حكم ديمقراطي يتيح الحرية لكل الايديولوجيات، ومن بينها الإسلام، فيستطيع الدعاة أن يصدعوا بكلمة الحق بعد أن كانت كلمتهم مصادرة، فيقنعون بإقناع الناس أن يطبّقوا من الإسلام بأكثر ما تسمح به إمكانات الواقع.

وأختم التعليق على الوثيقة الاخوانية في التعددية والوثيقة النهضوية التي تعرضت لنقد إسلامي حاد أحيانا من قبل اتجاهات اسلامية وشخصية من مثل ما صدر عن الصاوي ، بما أورده هو ذاته من نصيحة إلى "قاعدة العمل الإسلامي ممن يغيب عليهم في كثير من الأحيان فهم بعض المواقف التي يتخذها بعض القادة انطلاقاً من قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، فيثيرون حولها كثيراً من الضجيج ويشقون به الصفوف ويسعرون به الفتن، وتحذيرهم من التنديد بمسلك اليوم ثم تلجئهم المصلحة إلى الأخذ به". نوجه إليهم النصيحة "عليهم أن يصبروا على ما يتعرضون له من النقد اللاذع من قبل بعض إخوانهم ممن لم يدركوا أبعاد هذه الموازنات وغاب عنهم العلم بتفاصيلها وباتوا يحاكمونها عن بعد. ولو أتيح لهم من الحيثيات ما أتيح لهؤلاء لكان لهم موقف آخر. يجب أن

---

(1) انظر: راشد الغنوشي، "مبدأ مشاركة الإسلاميين في حكم غير إسلامي"، ورقة قدمت إلى: ندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، جامعة ويستمنستر، لندن، 20 شباط/فبراير 1993م

يصبروا، وأن يدركوا أن الدافع لهم إلى ذلك هو الغيرة على الإسلام والحسبة على ما يظنونه تعدّياً لحدود الله. وأنه قد يغتفر بحسن القصد ونبل الباعث كثير من الجفوة والمواقف الحادة"[1].

لهم ما لنا وعليهم ما علينا: تردد في أوساط الإخوان على لسان بعض قادتهم[2] عندما طرحت عليه السؤال التالي: هل للدولة الإسلامية سبيل على قلوب الخلق؟ أجاب لا. أردفت: إذا لم يكن عليها من سبيل في معتقداتهم وأفكارهم فهل يقاتل مواطن أو مجموعة مواطنين اعتقدوا بفكرة وعبّروا عنها، وحتى اجتمعوا عليها دون أن يرفعوا سيفاً أو يشتموا أحداً أو يسخروا من عقيدته، أو يعطوا ولاءهم لجهات معادية للدولة الإسلامية؟ أجاب: ليس عليهم من سبيل، فأسعدني ذلك، وكانت سعادتي أعظم وأنا أطالع صوت مصر الحرة الإسلامية جريدة الشعب – وهي مقربة من الإخوان – أن أقرأ في المقال الأسبوعي للشيخ مصطفى مشهور وهو أحد الرموز التاريخية للإخوان ونائب المرشد العام مقالة واضحة فاصلة في التعددية تجاوزت أكثر الأطروحات تحرراً في الساحة السياسية الإسلامية، وقدمت إضافة معتبرة، أو قل فتوى سياسية جديرة بكل تقدير بسبب جرأتها وكفاءتها في إزالة عقبة أساسية من طريق التعددية في وطننا العربي، أعني موضوع الأقليات غير الإسلامية: ما موقعها في نظام سياسي إسلامي يقوم على التعددية، هل تنشئ أحزاباً مستقلة بها، وفي هذه الحالة ألا يهدد هذا الوضع الوحدة الوطنية؟ ألا يكون الأوفق إذن منع نشأة أحزاب إسلامية حتى لا يكون ذلك مبرراً لنشأة أحزاب مسيحية مثلاً؟ تلك أهم حجة يعترض بها العلمانيون على نشأة الأحزاب الإسلامية في البلاد ذات الأقليات الدينية الأخرى، وهي مجرد تعلات لإقصاء الإسلام، لإقصاء حزب الأغلبية. ودليل ذلك أن الإخوان العلمانيين في البلاد التي لا يوجد فيها أقليات دينية مثل شمال أفريقيا يتوسلون إلى الغاية نفسها: إقصاء الاحزاب الاسلامية بحجة أن الإسلام إرث وطني مشترك، فما يجوز احتكاره من طرف جماعة محددة. وهكذا عوض اشتراط قيام الأحزاب على ما هو مشترك يصبح الانتماء إلى المشترك مبرر الإقصاء، على حين أن عقائد الأقليات كالعقيدة الشيوعية لا تتخذ مبرراً للإقصاء بل مبرراً كافياً للاعتراف بأصحابها. إنه ليس في ذلك شيء من منطق وانما هو محض منطق القوة والنفاق. أما الشيخ مصطفى مشهور فقد حسم الأمر بفتواه التي أفسحت للمسيحيين مجال الانتماء إلى الأحزاب الإسلامية وهذا نصها، تحت عنوان التعددية الحزبية، "إن الإسلام مع التعددية الحزبية وحرية الرأي ولا يكره أحداً على الدخول في الدين (لا إكراه في الدين)[1]، ويرسم حدود المعاملة مع غير المسلمين في حدود العدل والأمن وحصولهم على حقوقهم كاملة لهم ما لنا وعليهم ما علينا". والإخوان المسلمون يؤمنون بالتعددية وهم موجودون منذ عام 1928م. ولم تنسب لهم إساءة واحدة لأي مسيحي أو يهودي بسبب عقيدته بل هم يقبلون بوجود مسيحيين ضمن الحزب الإسلامي، يؤمنون بأن الإسلام هو أقوى ضمان للوحدة الوطنية. ولعلنا نذكر مقولة مكرم عبيد "أنا مسيحي

---

[1] الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص91

[2] الأستاذ مهدي عاكف

[1] القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 256

عقيدة مسلم وطناً". لقد أقر الإسلام وجود الإيمان والكفر والتعايش مع غير المسلمين، ولقد عاش المسيحيون ولا يزالون في كثير من بلاد المسلمين في أمن وأمان وحفظ الإسلام حقوقهم وأموالهم وأماكن عبادتهم. ثم تطرح الفتوى بالإضافة إلى ذلك أمام المسيحيين خياراً آخر الى جانب خيارالدخول في حزب إسلامي، أن ينشئوا حزباً مسيحياً انطلاقاً من مبدأ المواطنة "ولا يمكن أبداً أن يحدث إنشاء حزب إسلامي وحزب مسيحي فتنة طائفية ويسبب حرباً بين الحزبين، كما أنه من حق كل مواطن أن يفكر في إصلاح وطنه وحل مشاكله ويختار طريق الإصلاح الذي يراه ويدعو غيره إليه، فلماذا يضيق على الذين يرون على الإسلام هو الحل لكل هذه القضايا والمشاكل لأنه من الحكيم الخبير ولا يسمح لهم بحزب ولا صحيفة من الصحف الخمسمائة المصرح بها؟"[2]،وذلك ما أفضت إليه تجربة الإخوان من إقرار صريح بالتعددية وإتاحة الفرصة أمام الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي بالانتماء إلى أحزاب إسلامية، أو إنشاء أحزاب خاصة بها، وكذا التأكيد المتواصل من طرف الإخوان، الذي صدقته كل الاختبارات منذ خروجهم من معتقلات ذاقوا خلالها صنوف العذاب خلال عشرين سنة متوالية على التزامهم المطلق بمنهج التغيير السلمي والسعي الحثيث إلى العمل داخل مؤسسات المجتمع المدني كالنقابات والأحزاب والعمل الخيري، ولكن الوثيقة بسبب ما قطعته من خطوة جادة في طريق إقرار التعددية في الإطار الإسلامي وتشريعها للإسلاميين سياسات مستحدثة في التفاعل مع واقع يزداد تعقيداً كالتحالف مع أحزاب غير إسلامية للتخلص من عدو مشترك مثلاً، ولتحقيق مصلحة مشتركة مثل إيجاد وضع ديمقراطي، وأن يكون علمانياً.

إن هذه الوثيقة وإن لم تمض مع المنطق الذي اعتمدته إلى النهاية، منطق المصلحة، وإعمال هذا المبدأ في معالجة أوضاع غاية في التنوع والتعقيد بما لا يصادم – قطعاً – ثوابت الدين، فقد مثلت خطوة مهمة على طريق تطور الفكر السياسي الإسلامي في اتجاه القبول بالتعددية الكاملة دونما أية وصاية، وهو الموقف الذي أعلنته الحركة الإسلامية في تونس منذ عام 1981م حتى جاءت فتوى الشيخ مصطفى مشهوور لتستكمل الطريق وتقر بديمقراطية تعددية ذات ميزان واحد ينطلق من قاعدة المواطنة المشتركة على أساس أن مجتمعاتنا الإسلامية الحديثة خلافاً للمجتمعات الإسلامية القديمة لم تتأسس المشروعية فيها على منطق الفتح، الأمر الذي كان يسمح للطائفة المسلمة مهما كان حجمها ضئيلاً شرعية أن تحكم، وإنما تأسست على مبدأ التحرير من الغزو الأجنبي. هذا التحرير الذي أعطى لكل المشاركين فيه بقطع النظر عن معتقداتهم حقوق المواطنة على قدم المساواة[1].

أما الورقة الثانية: التعددية السياسية من منظور إسلامي، فقد ناقشت التعددية كمبدأ وقيمة في سياق حقيقة الاختلاف، وأثبتت كل ذلك على أساس من آيات القرآن التي تجعل من التعددية بمعنى الاختلاف في أنواع الخلق من حقائق الإبداع الرباني، واعتبرت أن رفض التعددية يفضي في غالب الأحوال إلى الاستبداد والطغيان.

---

[2] جريدة الشعب، 1993/10/2م

-1العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص257

وأكدت الورقة – في الحديث عن هذه المسألة وما يشبهها – على الحاجة إلى بيان متجدد يتجاوز كتابات الأقدمين وعدم الاكتفاء بترديد الشعارات – وإن تكن صادقة – إذ المطلوب ترجمة هذه الشعارات إلى مسائل محددة تبين المقصود من تلك الشعارات في حياة الناس. ثم تعمد الورقة إلى الدعوة إلى ربط الفقه السياسي في تنظيم الدولة وإدارتها بتحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد، مؤكدة على أن القرآن والسنة لم يحددا نظاماً معيناً للحكم، ولكنهما حددا القيم الإسلامية التي يجب أن يُستمسك بها من مثل اعتبار الشورى الطريق لاختيار الحاكم، والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومسئولية الحكام أمام الأمة، متسائلة كيف يمكن في مجتمع اليوم تحقيق هذه القيم السياسية دون تقرير أن التعددية السياسية ضرورة لحمايتها وممارستها وكفالة الحقوق المتصلة بها؟ فتبقى الوسائل التي تحقق تلك القيم وتجنب الأمة الطغيان، سواء كان باسم الدين أوباسم آخر، فهي بداهة تختلف من عصر إلى عصر ومن قوم إلى قوم.

وتؤكد الورقة على أن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية ضرورة لتقويمها ولضمان حرية الرأي فيها وعدم الاستبداد، وهو استبداد واقع في جل هذه المجتمعات أو كلها... "ولا ترى الورقة تثريباً على دولة إسلامية أن تشترط التزام الأحزاب بقيم الإسلام".

واكدت الوثيقة قبولا صريحا من قبل الاخوان بالتعددية على اساس أسانيد من نصوص الكتاب والسنة، وأنه لا يمكن الوقوف سلبياً من التعددية باعتبارها أمراً محدثاً، وأن التعدد ليس بالضرورة تعدد تناقض بل قد يكون تخصصاً وتنوعاً، وأن التعددية هي فرع لحق الاختلاف ولفطرة الإنسان، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، الأمر الذي يستبعد معه أن تقوم قائمة لنظام سياسي إسلامي في العصر الحاضر، وهو ينكر على الناس اختلاف الرأي – وهو حق أزلي – أو حتى التجمع لبيان ما يرونه حقاً – وهو أمر رباني. ولكن التعددية المحققة للتداول على السلطة تحقق دوام السلطة وفعاليتها بمقدار ما تعبر الجماعات السياسية عن هوية المحكومين ومصالحهم. وأن ضرورة التمييز بين الوسائل والمقاصد يجب ألا توقعنا في التوجس من استخدام المفاهيم الأجنبية.وخلاصة الوثيقة:

- الاعتراف بحقيقة التعددية في النظام السياسي الإسلامي.
- أن حدودها تكمن في القيم الأساسية والمقاصد الكلية للشريعة، أو ما يمكن تسميته بقواعد النظام العام.
- أن الوسائل الإجرائية من انتخابات وترشيح تسعها نصوص الشريعة ولا تمنع تطورها.
- أن الحركة الإسلامية تقبل مبدأ تداول السلطة.
- كما أكد المنتدون على أن قضية التعددية ينبغي أن تظل مرتبطة بحقيقة القيم الأساسية. ولكن ما ينبغي للحركة الإسلامية أن تنزلق في ازدواجية القيم بدوى التمييز بين مرحلة الدعوة ومرحلة التمكين بما يشكّك في أصول وحدة القيم الأساسية الإسلامية.

- وأن فكرة التعددية باعتبارها فكرة حضارية من الأهمية بمكان بحيث يجب ألا تقف عند التعددية السياسية بل لا بد أن تحترم في كل المستويات الأخرى الحضارية والتربوية بما يؤكد قبول الآخر "وجوداً وفكراً".

وعلى اساس ذلك وفي خضم الصراع الدامي الذي تعيشه مصر والجزائر، ويخشى أن يتطاير شرره إلى بقية البلدان العربية التي تعيش في معظمها ظروفاً مشابهة من القهر، ارتفعت كثير من الأصوات تطالب بتمكين حركة الإخوان المسلمين من الاعتراف القانوني[1]. وإن كانت هذه المطالبة قد تبرر نفسها بمواقف الإخوان من قضية التعددية ورفضهم اعتماد وسائل القوة كأداة للوصول إلى السلطة وتأكيدهم على وسائل العمل السلمي الديمقراطي، كما صرح بذلك الشيخ مأمون الهضيبي الناطق الرسمي، أو المرشد العام نفسه الأستاذ محمد حامد أبو النصر في مناسبات كثيرة منها قوله: "إن تجربة الإخوان جعلتهم يشكون في نوايا أي حكم عسكري ويطالبون باستمرار بقيام النظام البرلماني الذي يحمل معنى الشورى وتقدير إنسانية الشعوب ومطالبها، بشرط أن يجيء هذا النظام بطريقة مشروعة لا يكون فيها ضغط ولا تزوير"[2]، كما عبّر عن قلقه من استمرار العنف والأساليب الإرهابية.

ب- **تطور عام في الحركة الإسلامية للقبول بالديمقراطية**

رغم ضخامة وعنف طبول الحرب والتعبئة الدولية ضد ما سمّي بالأصولية أو الإسلام السياسي كخصم يحظى بدعم هائل يهودي وعربي وغربي لترشيحه على أنه الخطر البديل للشيوعية المنهارة[3]، على اختلاف أهداف جهات الترشيح المتقدمة. ورغم كل الجهود المبذولة لربط الإسلام بالإرهاب والكراهية لحريات الشعوب وللمدنية، والديمقراطية والغرب.. فإن هناك اتجاهاً لا تخطئه عين المراقب داخل التيار الإسلامي يستقطب اليوم القطاع الأوسع من التيار الإسلامي لا يني يبحث عن فرص للعمل في أطر القانون ضمن مؤسسات المجتمع الرسمية أحزابا وجمعيات ونقابات، تمارس أدوات العمل الديمقراطي من حوار وتفاوض وانتخابات، واحتكام لصناديق الاقتراع، واحترام حرية الرأي، والتداول على السلطة... وفي المناسبات التي توفرت فيها للتيار الإسلامي المشاركة في العمل السياسي مع تيارات أخرى برهن على مستوى عال في احترام العملية الديمقراطية واعتدال في المطالب

---

[1] كان في طليعة من رشح الاسلام وحركاته وحضارته العدو الجديد للغرب وحضارته بعد الشيوعية زعماء الكيان الصهيوني والجماعات الموالية لهم وبالخصوص في الولايات المتحدة.ومن رموزهم برنارد لويس وهنتنغتون.وفي هذا السياق تنزل مؤتمر مدريد والصلح مع اسرائيل ومشروع الشرق اوسطية. انظر تعليق حازم صاغية. الحياة، 1993/4/3

[2] من استجواب نشرته مجلة المجتمع (الكويت) (9 شباط/فبراير 1993)

[3] جون إسبوزيتو، "الإسلام كقوة سياسية في بلاد المغرب"، قراءة سياسية، السنة 1، العدد 4 (خريف 1991)، وانظر الملحق المهم لجريدة لوس انجلز تايمز، وخاصة الكاتبة: Robin Wright, "Islam, Democracy and the West", *Foreign Affairs* (1992). وانظر أيضاً تصريحات زعماء الكيان الصهيوني حول ما يدعونه بالخطر الأصولي على العالم وقارن بينها وبين تصريحات عدد من المسئولين الغربيين، فترى تشابهاً غريباً. انظر مقال: خالد الجروب في: الحياة. من ذلك أن هرتزوغ رئيس الكيان الصهيوني حذر من تنامي حماس، ومن الحركات الإسلامية وأنها لا تهدد الشرق الأوسط وحده وإنما تنتشر بسرعة في العالم. هذه الظاهرة التي تجاهلها الغرب تشكل الخطر الرئيسي الذي يواجهه العالم. انظر مجلة العالم، العدد 390

وحرص على التفاهم والمصلحة والتوفيق، وعدم احتكار الساحة. وأبرز الأمثلة في العالم الإسلامي الإخوان المسلمون في الأردن.

ج- الإخوان المسلمون في الأردن

وهم الذين لم يشهد تاريخهم تصادماً معتبراً مع المملكة الهاشمية الأردنية، وهم يعبّرون عن أنفسهم اليوم من خلال وجودهم المعتبر في البرلمان، ومن خلال جبهة العمل الإسلامي التي شكلوها أخيراً مع عدد من المستقلين، وحظيت بالاعتراف القانوني الرسمي سنة 1993. ومما ورد في أهدافها كما وضحها رئيسها د. إسحاق الفرحان "ترسيخ الوحدة الوطنية وترسيخ الشورى والديمقراطية والدفاع عن الحريات وسيادة القانون"[(2)].

د- الحركة الإسلامية في اليمن

لقد عاصرت التجربة الإسلامية الديمقراطية في الأردن أخت لها في اليمن بدأت مثلها بمشاركة معتبرة في المؤسسة التشريعية والعمل الاجتماعي والإعلامي وانتهت بتشكلها في شكل جبهة أو تحالف التجمع اليمني للإصلاح، وهو اليوم معبأ لخوض الانتخابات التشريعية في طليعة الحركة السياسية اليمنية.

ولقد حقق هذا الحزب إنجازاً عظيماً من خلال تحالفه مع أقوى القبائل اليمنية، فأرسى القاعدة الصلبة أو العصبية الضرورية لقيام حكم إسلامي قوي في اليمن يجعل منه مركز جذب وانطلاق قوي للإسلام في المنطقة، وهو معروف باعتداله وحرصه على أمن البلد واستقراره. لقد امتزج وتفاعل بعمق وجراة ومرونة مع حقائق مجتمعه فشارك في السلطة متحالفا مع الحزب الحاكم وخاض معه الحرب ضد الانفصاليين الجنوبيين.وفي ظروف تالية انتقل الى المعارضة متحالفا مع اعداء الامس من الاشتراكيين والناصريين، شاهدا على ما يتوفر عليه الاسلاميون من مرونة وامكانات

هــ الحركة الإسلامية في الكويت

أما الحركة الإسلامية الكويتية فلها مساهمة معتبرة، لا على صعيد العمل الاجتماعي والإعلامي فحسب وإنما على صعيد العمل السياسي كذلك، حيث بدأت بالمشاركة في العمل السياسي من خلال وجودها باعتبارها تيارا إسلاميا في مجلس الأمة الكويتي. وعلى إثر حرب الخليج تشكل التيار الاسلامي في ثلاث هيئات: الإخوان، والسلفيون، والشيعة، خاضوا الانتخابات الأخيرة، وحققوا فوزاً معتبراً، وأصبحوا قوة أساسية في البرلمان.

و- الحركة الإسلامية في لبنان

[(2)] من ندوة صحفية عقدها الأمين العام للجبهة، إسحاق الفرحان في: اللواء (الأردن)، 1993/2/24

وفي لبنان حصد التيار الإسلامي ثمار صموده، وجهاده في طرد الأساطيل الأجنبية ومنازلته البطولية للاحتلال الصهيوني، فعمل بتوفيق ويسر كبيرين على جبهتي الجهاد القتالي، والجهاد السياسي في منابر البرلمان بعد أن حققت فصائله الشيعية والسنية انتصارات صارخة ضد البنية العشائرية والطائفية التقليدية، مما له دلالة واضحة – كما صرح الشيخ السيد حسين فضل الله أحد أبرز رموز الفكر الإسلامي المعاصر – على تجذّر الوعي الإسلامي في الواقع الشعبي اللبناني، فالذين صوّتوا للإسلاميين ليسوا هم المسلمين فحسب بل هناك فريق من غير المسلمين شاهدين للإسلاميين بجديتهم في قضايا الحرية والعدالة. ذلك أن تجربة الإسلاميين الذين انطلقوا في ثوراتهم ضد المحتل أو ضد الظالم في الداخل، و لم يكن لهم هدف سياسي معناه أنهم مجرد كتف للآخرين[1]، وذلك كما حصل في معظم أنحاء العالم الإسلامي حيث يجاهد المسلمون ويحصد الآخرون الثمرة.ويعتبر "حزب الله" و"الجماعة الاسلامية" أهم ممثلي الحركة الاسلامية في هذا القطر الصغير بحجمه ومبناه الكبير بأثره ومعناه، بما تأثّل فيه من تعدد جعله نموذجا متفردا في المنطقة متأبيا عن كل منزع تفردي استبدادي، فكان من ذلك ثراؤه الثقافي ثراء لا ينافسه فيه غير بطولاته الرائعة في دحر العربدة الصهيونية والغربية في أكثر من جولة وملحمة اسطورية.

ز- الحركة الإسلامية في السودان

ويمكن أن يضاف إلى تجارب المشاركة للحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي تجربة الحركة الإسلامية في السودان، ولعل تجربتها السياسية هي الأكثر دراماتيكية بسبب تقلبها على أنحاء كثيرة من مناهج العمل، كان من بينها مشاركتها السياسية المعتبرة حزبا رسميا في البرلمان .ثم استخدامها السلاح ضمن تحالف معارض ضد حكم العسكر ثم تحالفها معه.ثم مشاركتها البرلمانية والحكومية ثم تدبيرها انقلابا باسم الانقاذ،فانفردت بالسلطة الى حين ، ثم غلب عليها جناحها العسكري لتدخل هي والبلاد في انقسامات فيما يشبه الحرب الاهلية،فسحت المجال أمام التدخلات الدولية، وذلك في سياق بناء وطني هش تداول عليه حكم عسكري شمولي، وحكم ديمقراطي هش عاجز عن مواجهة المشاكل الكبرى التي مثلت تحديات عظمى كالمسألة الأمنية والاقتصادية.لقد حسب اسلاميو السودان أنهم اختطوا لهم طريقاً ثالثاً:المزج بين الانقلاب والثورة، ما يبدو أنه إلا أنه من قبيل التداوي بالداء، والشهادة على أن الذكاء البشري ولو كان في ألمعيته من نوع ذكاء الترابي ليس في وسعه القفز فوق حقائق الواقع ومعادلاته الصلبة.لقد حسبوا أن استخدام العسكر سبيلا لحكم الشورى والديمقراطية،ثم الطلب اليهم العودة لثكناته،ممكن، خلافا لطبائع الامور مما هو أندر من النادر، حتى أن الترابي شخّص ما حصل على النحو التالي في حديث له لقناة الجزيرة"لقد أرسلنا كوادرنا الى الدولةليأتوننا بها فاستولت عليهم".وفي كتابه "السياسة والحكم" كان تشخيصه كما يلي"قام انقلاب في السودان،تأخر رسم المثال .ولما رسم فارقه الواقع،فغلب الرئيس وجنوده واستلب السلطة من الشعب،كما فعل العسكر منذ معاوية"ص79. المثال الذي

[1] راشد الغنوشي، مجلة فلسطين المسلمة (نيسان/أبريل 1993)

ألمع اليه الترابي فصله تفصيلا في كتابه آنف الذكر وفي جملة أدبياته السياسية منذ عشرا ت السنين والتي كان فيها من رواد التجديد الاسلامي إن في مجال الأصول أو في مجال الفقه ومنه الفقه السياسي الذي اصّل فيه لقيمة الحرية والشورى مؤكدا أن السلطان يرجع الى المجتمع مباشرة او من خلال تفويض.الاجماع هو المصدر الاعلى للسلطان إجماع الكل وليس العلماء وحسب" نفس المصدر.وفي المثال مضى الترابي مع الحرية يؤصل لها ويوسع مستظهرا باصل "لا إكراه في الدين"،فلم ير للجهاد وجها مشروعا غير رد العدوان .اما من ارتد عن الاسلام دون أن يفارق الجماعة قتالا فلا اكراه في الدين وإنما تكليف المومنين ملاحقته بالدعوةوالمجادلة(ص108نفس المصدر).أما حرية الراي وما يتفرع عنها من"حرية الاختلاف مذهبا والموالاة عليها تعددا حزبيا "فهي"من أصول الحكمنة والحكم في دين الاسلام"(ص125نفس المصدر)فهدى الدين أن الحياة العامة فاسحة مسامحة لشتى الاحزاب "ولكل وجهة هو موليها"بغير إذن أو ترخيص من سلطان الدولة لئلا يقوم الوالي متسلطا لا يبيح لمن يخالفه مجال خلاف ونصح.ومهما تذهب الاحزاب وراء الحق الى ما يحرمه الشرع او يكرهه فضلا عما يكرهه الامير فإن سنة دولة المدينة أسوة بينة لترك من يحمل كفرا أو ترددا ليعبر عنه ويوالي عليه كما يشاء"(ص127نفس المصدر)وبذلك يكون الترابي من بين القلة النادرة في الفكر الاسلامي الحديث التي نادت الى إقامة بناء المجتمع الاسلامي على الحرية اعتقادا وتعبيرا وتنظيما، نسجا على منوال نموذج المدينة حيث قصّ القرآن طرفا نماذج مما كان يجري من مجادلات بين مختلف الأحزاب التي كان يتشكل منها مجتمع المدينة.ولم يكن الحسم فيها لقوة السلطان وإنما مجادلة بالتي هي أحسن. المشكل مع هذا المنظور التحرري التجديدي الذي بشر به الترابي أنه قد أساء اليه أيما إساءة واقع التطبيق.هل هو من قبيل:ما كل ما يتمنى المرء يدركه؟

ح- الحركة الإسلامية في المغرب الأقصى

وهي من أعرق الحركات الإسلامية في المنطقة. نشات في بئة تميز نظامها بعلاقة خصوصية بالدين من حيث تأكيده المتواصل على مشروعيته الدينية والنسب الشريف للعائلة، فكان المحايثة بين السياسي بالدين في الحركة الوطنية المغربية حتى كان على رأسها عالم مجتهد ومستنيرالعلامة علال الفاسي، ربطت بين السلفية والتحديث، وبين الكفاح الوطني وعودة الملك المنفي والاستقلال. كل ذلك جعل مهمة الحركة الإسلامية غاية في الدقة والتعقيد. لذلك لم يكن عجباً أن يتمكن ملك يحمل كل هذا الإرث مع التجربة والثقافة المتنوعة أن يهمّش إلى حد كبير ويشتّت الحركة الإسلامية التي بدت وكأنها تنافسه، وربما حتى تنازعه الشرعية الدينية. فنجح بيسر في كسر موجتها الأولى بزعامة أ. عبد الكريم مطيع مؤسس الشبيبة الإسلامية، التي تأثرت بعد الذي أصابها وأصابه، حتى إذا خرج من تحت الحطام والمحن والمكائد عدد من الفصائل المتنوعة في أطروحاتها ومناهج عملها، تنوعت مناهج التعامل معها بين القمع والتحجيم دون أن يبلغ طرفا اللعبة هذه المرة حد المواجهة العامة، ذلك كان قبل

الحملة الواسعة التي بدأ المخزن بشنها على الجماعات السلفية ضمن المناخات التحريضية التي أعقبت أحداث 11سبتمبر وأحداث الدار البيضاء وطالت جماعة العدل والاحسان وكادت تشمل جملة التيار الاسلامي.

لقد تميز مرشد الجماعة بعمق روحي وسَعَة ثقافية وخطاب صارم في تشريح سياسات السلطة، وزعامة دينية تذّكر بنمط الزعامة التقليدية المغربية التي تجمع بين شرف النسب وشرف العلم وزعامة السياسة. ولقد حافظ طرفا اللعب: الشريفان المغربيان على حدود اللعبة، فلا يبرحانه، فلا اعتراف متبادلا ولا حربا شاملة، وإنما مناوشات وتعايش حذر لا يسد بالكلية مجالات العمل والنمو أمام الداعية فيندفع إلى اليأس والمغامرة، ولا يفتحها فتختل موازين القوى. ومع ذلك فالداعي صابر محتسب مثابر على النمو ربما أكثر من أي طرف آخر وأبعد من المساحة المخولة من قبل الراعي الحريص في يقظة على مسكه بأزمة الأمور. فإلى متى يتواصل السير على هذا المسلك الدقيق؟ الملاحظ أن الشيخ عبد السلام ياسين من أغزر دعاة الحركة الإسلامية المعاصرة إنتاجاً فكرياً، إن لم يكن أنشطهم، يكتب بأفصح عبارة عربية وفرنسية، مبيناً عن أدق مسالك الفكر وخلجات الروح وسنن التحوّل الاجتماعي والسياسي في بلده والعالم... منظّراً للمجتمع الإسلامي ونشأة الحركة الإسلامية، فهي ليست عنده ملجأ من الفقر واليأس "ولا يأتي الناس إلى الإسلام بوصفه حلاً بديلاً لمصائبهم الاجتماعية. إنهم يأتون إليه استجابة لنداء ينبع من أعماق الروح الإنسانية. ولست أعلم ماهي تلك المأساة التي جعلت الإنسان الغربي يفقد هذه الحاسة التي تسمح له بإدراك الأشياء الروحية فلا يبقى لديه سوى عناصر التحليل الاقتصادي السياسي الاجتماعي، أي ما يتعلق بالشئون الدنيوية"[1].

إن موجة التدين المتصاعدة من المساجد – هي عند الشيخ عبد السلام – "تعبّر في نفس الوقت عن رفض الغرب ورفض الحاكم العلماني لأنه متهم بأنه يخدم الغرب"[2]. وفي ما يتعلق بالاعتراف المتبادل مع السلطة يقول الشيخ عبد السلام: "إن اتصالات تمت مع جماعته من أجل الاعتراف الرسمي بها كحزب سياسي في مقابل تنازلات لم تقبل منها سوى العمل في ظل احترام القوانين الحالية. وما زال مناضلونا يتمتعون بملذات الضيافة الملكية". فما هي هذه التنازلات التي طلبت من الشيخ عبد السلام أكثر من الالتزام بالعمل في إطار القانون؟ هل تراها تتعلق بإعطاء البيعة لأمير المؤمنين دون قيد ولا شرط؟ لم يذكر ذلك. ولما سئل الأخ المرشد كما يدعوه مريدوه عن تطور الأوضاع في شمال أفريقيا أجاب: "فلنقل إن مماطلة الحكام الجزائريين وقصر نظر (البعض في) تونس كل ذلك يبيّن عن مجيء مستقبل لن يكون في صالح الديمقراطيين المزيفين"[3].

---

(1) فرانسوا بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكي (القاهرة: دار العالم الثالث، 1992)، ص91-327

(2) المصدر نفسه، ص91-327

(3) المصدر نفسه، ص91-327

ورغم الجدل الدائر حول فكر المرشد ونهجه التربوي مع أن أحدا – فيما بلغنا- لم يتنول بالنقد والتفنيد، سواء من خصومه العلمانيين أو النافسين عليه من إخوانه الإسلاميين ، فإن الوسط الإسلامي، وحتى غير الإسلامي على احترام للشيخ عبد السلام وإن كان يأخذ عليه منهاجه في التربية والتنظيم الذي يصفه الشيخ عبد السلام بالنبوي، فيشيعون حوله الوصف الصوفي من حيث سيطرة نمط علاقة الشيخ بالمريد على العلاقات التنظيمية داخل الجماعة وفي منهاج عملها، وفشو الرؤى وسط هذا التيار، الأمر الذي حال – كما يبدو – دون التوصل إلى أية صورة من صور توحيد التيار الإسلامي في المغرب، إذ لم يترك هذا التصور – إذا صح – سبيلاً غير الانضواء تحت لواء الشيخ. ومع ذلك يبقى أهل العدل والإحسان في ما يبدو أوسع تيارات الحركة الاسلامية المغربيةانتشارا.

الاصلاح والتوحيد:رغم أن موادها الاولى مستمدة من مخلفات الشبيبة ، فإن مضامينها الفكرية وأساليبا في الحركة مباينة لها تماماً لا سيما وقد انضمت اليها جماعات أخرى،اختار الجميع في وضوح وتصميم المنهاج الإصلاحي وقبلوا بالشرعية الملكية إطارا لخدمة الدين والوطن .

لقد رفض عبد الإله ابن كيران أمير "الجماعة الإسلامية" لسنوات، الإيمان بوجود أسرار ورموز في التعاليم الواضحة الموجودة في القرآن والسنة(1). وفي ما يتعلق بالقضية المركزية ومشكلة المشاكل: العلاقة مع السلطة، سلطة "أمير المؤمنين" فحيث توقف الشيخ عبد السلام ياسين تقدم الشيخ عبد الإله منظراً ومبرراً الاعتراف "بالمليك" ولياً لأمر المؤمنين، واعتبار ولايته شرعية تقتضي من المؤمنين بيعة. وفي إطارها يتم إصلاح ما هو فاسد وإتمام ما هو ناقص، بعيداً عن الصدام وتعريض مصير الدعوة والبلاد للمغامرات. وصمدت "الجماعة" أمام ما عرض لها من بلاء تقحّم هذه المخاضة والتجرؤ على ما سكت عنه الآخرون. ولا شك أن هذه الجرأة السياسية والفكرية قد أعطت للجماعة فسحة من النشاط وتراكم الخبرة والتطور، وتجنب وطأة الصدام الذي يأتي عادة من قبل السلطة إذا ساورتها الريبة في ولاء "الجماعات" أو خشيت منافستها، حتى وإن حرمها من في ء الخطاب الراديكالي في مجتمع باحث عن الطهر والمبدئية وسط مناخات من البؤس في أسفله وروائح الفساد والترف في أعاليه، لا عجب أن يلاقي الخطاب المتعفف والمستعلي عن المجاملة والمساومة الناشد للمُثُل المبشّر بالبديل الناصع، والمنذر للوالغين في الفساد، لا عجب أن تنفذ أصداؤه إلى سويداء القلوب أسرع من نظيره "الإصلاحي". لا عجب إذن أن يتحول معظم تيار الصحوة في اتجاه الشيخ عبد السلام، فيكون حضوره في الجامعة وعلى صعيد الشباب عامة أقوى واشد ثورية وتوقا إلى هيعة مع تجمعات العلمانية، الأمر الذي يرشحه أكثر فأكثر ليكون ضمير مجتمع، والشهيد عليه.

ومع ذلك تحتفظ "الجماعة" جماعة التوحيد والاصلاح بقاعدة تبدو متماسكة حول خطاب معتدل ونهج إصلاحي راسخ ورموز دعوية وعلمية وسياسية مرموقة وإعلام نشيط ومؤسسات شورية، فتبدو مهيأة أكثر من غيرها للتفاعل مع قانون اللعبة مهما بلغ تقلبه ومحدودية الفسحة التي يمنحها والتكاليف التي يفرضها.

ولقد أتاح لها هذا النهج التطور نموا ثابتا كما وكيفا فاندمجت في لقاء مع فصائل اخرى،ووجهت قطاعا منها الى تشكيل حزب سياسي هو "العدالة والتنمية " ما لبث أن احتل الفريق الثالث في البرلمان، وهو اليوم والمغرب يستقبل انتخابات تشريعية محط اهتمام كل متابع للشان السياسي فيه،بعد أن أبان سبر للرأي العام تقدمه على كل منافسيه.

... ولا يستغرق الفصيلان على أهميتهما تيار الصحوة في المغرب، فهو متنوع وثري، مغدق ثراء وعمقا عمق تراث التدين في المغرب وحضارته،فلقد تم الاعتراف بحزب اسلامي آخر هو البديل الحضاري

وهناك فيض من الجمعيات الدينية معظمها يعمل في صمت بعيداً عن الأضواء، ولكن فوق الأرض. كل ذلك يجعل أرض المغرب واعدة بمستقبل للإسلام عظيم.وكثير من المتابعين للشان المغربي يرشحون "العدالة والتنمية"للحصول على أغلبية في الانتخابات القادمة، ما يؤهله لقيادةالمغرب تحت رعاية أمير المونين"

غير أنه ولئن حقق المغرب مستوى من النجاح في الاستجابة القانونية للطلب الديني في مجتمع مشبع بالتدين ومتخم بالفوارق الطبقية المشطة ،إلا أن ذلك لم يمنع من تخلّق مجموعات عنيفة جرفتها رياح المظالم الدولية المسلطة على الامة مقابل تخاذل الحكام لدرجة التواطؤ، بما أتاح المجال أمام تصاعد دعوات العنف باسم الاسلام، وفرت لها مناخات الفقر والفساد الاجتماعي فرصا للاستجابة كما حصل في المغرب ،بما يفرض على الجماعات الاسلامية الاصلاحية أن تولي المسائل الاجتماعية مثل محاربة الفقر والفساد والنهب الدولي لثروات الامة أولوية في برامجها، حتى تستكمل بجدارة مقومات النجاح في الآمال المعقودة عليها، وحتى لا يكون مشروعا التشكيك والطعن في الخلاصة التي انتهت إليها دراسة بورقات "فمن الواضح أن مناضلي الإسلام السياسي هم الذين يتمتعون بإمكانية الفرصة الأكبر لخلافته"[1]**أي الملـــك** .ولك أن تقول فرصة تطوير ملكية مطلقة الى ملكية دستورية، السلطة العليا فيها للقانون، أي للشريعة، ضمن ديمقراطية اسلامية ملكية على غرار الديمقراطيات المسيحية الملكية في اروبا؟

الأنظمة الجمهورية أشد اسعصاء على التحول الديمقراطي:والجدير بالملاحظة على هذا الصعيد أنه لئن اشتركت الانظمة العربية في الفشل الديمقراطي واستمرارها الثقب الأشد سوادا بين الانظمة العالمية فإن القمع في الانظمة الملكية هوعموما أقل توحشا بالقياس الى الانظمة الجمهورية، ربما بسبب نوع من الاستمرارية التاريخية تتوفر عليه الملكيات من حيث علاقتها بالدين، ما يجعل النسيج الثقافي بين الحاكم والمحكوم قائما متمثلا في الاسلام، خلافا للانظمة الجمهورية التي قام أغلبها على نوع من القطيعة مع التراث ورهان على تفكيك الهوية، قيما وعلاقات ومؤسسات مستمدة من الاسلام، وطموح الى إعادة تشكيلها وفق النموذج الغربي ، وهو ما اقتضى فرض سيطرة

---

[1] المصدر نفسه، ص91-327

كاملة على المجتمع وتوظيفا صارما لجهاز الدولة أداة للتفكيك ولإعادة التشكيل، وما يعنيه ذلك من استخدام مفرط للعنف، وتوجس دائم من حركة المجتمع، بما يجعل مهمة التحول الديمقراطي في مثل هذا النموذج أعسر وتكاليفه أشق.ولربما يندرج في هذا النوع بل في طليعته النموذج التونسي ثم الجزائري والمصري والعراقي والسوري..ويستثنى منه اليمن بسبب أن استمرارقوة التركيب القبلي يحد من تغول الدولة ويفرض عليها القبول بقدر من التعددية والاعتراف بهوية المجتمع. وعموم فإن وطأة الضغوط الدولية على المنطقة العربية هي الأشد لأسباب استراتيجية تتعلق بالموقع وما يتوفر فيه من امكانات قيادية لجملة المنطقة الاسلامية ووقوعه في عقدة المواصلات بين أطراف العالم وقربه من اروبا ووجود الكيان الصهيوني حارسا للمصالح الغربية محروسا من قبلها،الى ما يتوفر عليه من أضخم خزان للطاقة الاساسية التي تحرك العالم الصناعي، بما يجعلها موضع توجس دائم من حصول اي تحولات ديمقراطية فيها يمكن أ ن تقلب سريعا موازين القوة في العالم لصالح شعوب المنطقة وليس لصالح القوى الدولية المتغلبة،وهو ما شهدت عليه أول انتخابات جادة حصلت في تونس 1989وفي الجزائر1992وفي فلسطين2005حيث حصلت الحركة الاسلامية على الأغلبية.وكان يمكن حدوث مثل ذلك في المغرب ومصر لو وضعت الحركة كل ثقلها..

أما في العالم الإسلامي غير العربي حيث وطأة النظام الدولي عامة أقل من الوطن العربي، وحيث يتيح الحاجز اللغوي للمسلمين الأعاجم إمكانات أكبر للعلمنة... وانتشاراً أبطأ وأعسر لما يسمى بالإسلام السياسي. ومع ذلك تمكن الإسلاميون في تركيا من التعبير عن أنفسهم من خلال حزب سياسي شارك في السلطة أكثر من مرة،[1]. ، ونحّي عنها بتدخل من الجيش أكثر من مرة،وتعرض للحل دون أن يتنادى قادته للجهاد بل تحملوا الضربة وعاودوا الكرة ضمن تشكيل سياسي جديد[2] **وهم اليوم ،**.يقودون تركيا الكمالية محققين – تحت صقف العلمانية المفروضة التي عملوا باستمرار على ترويضها وتليينها حتى تتلاءم مع بلد عريق في الاسلام - نتائج مهمة غير مسبوقة إن على صعيد الاقتصاد أو على صعيد الديمقراطية وحقوق الانسان ، معيدين قدرا مهما من الاخلاق الى وسط السياسة المتعفن، هم اليوم وأضرابهم قوة التجديد للنخبة السياسية العلمانية التي فت في عضدها الفساد واستهلكت ما كان لها من شرعية فاتجهت للاستعاضة عنها بالتعويل أكثر فأكثر على أجهزة الدولة الامنية وعلى استرضاء قوى الخارج بالانفاق مما تبقى من ارصدة الاستقلال، بدل ترضية قوى الداخل والبحث معها عن تسويات.

---

[1] محمد مصطفى الطحان، الحركة الإسلامية في تركيا (ألمانيا الغربية [د. ت.]، 1984)ورغم الاطار العلماني المحروس بالعسكر فقد أمكن لحزب الرفاه الاسلامي بزعامة البرفسور نجم الدين اربكان أن ينفذعبر تحالف الى سدة الحكم لأول مرة منذ سقوط الخلافة، إلا أن العسكر قرروا الاطاحة به وبحزبه والحكم عليه.فانطلق تلاميذه يشكلون تظيمات حزبية بديلة ابرزها حزب السعادة وحزب العدالة والتنمية. ولقد تمكن هذا الاخير من الفوز بالاغلبية وتشكيل الحكومة باستقلال، وحقق على صعيد الحريات والتنمية الاقتصادية والمصالحة بين تركيا وهويتها ومحيطها الاسلامي انجازات غير مسبوقة مفصحا عما يتوفر عليه الاسلام من إمكانات تنموية هائلة إذا توفرت له الفرصة.

[2] محمد مصطفى الطحان، الحركة الإسلامية في تركيا (ألمانيا الغربية [د. ت.]، 1984)

الجماعة الاسلامية : وكذلك ثبتت الحركة الإسلامية في الباكستان ممثلة في الجماعة الاسلامية على منهاجها السلمي الديمقراطي الذي ارساه مؤسسها في بداية الاربعينيات على يد أحد أكبر أعلام الاسلام المعاصر أبي الاعلى المودودي، ثبتت على منهاجها السلمي الديمقراطي، رغم ما تعرضت له من بلاء، وهي اليوم تقود ضمن تحالف واسع حركة المعارضة من داخل البرلمان لسياسات متغربة متذيلة للقوى الدولية توشك أن تمزق الكيان الوطني بعد أن زجت بالجيش لاول مرة في حرب مع قطاعات من شعبه ارضاء للولايات المتحدة.لقد تمكن القاضي حسين أمير الجماعة قائد الحركة الطلابية السابق أن يخرج الجماعة الاسلامية من نخبويتها الضيقة التي عاشت فيها طويلا الى الانخراط في حركة الشارع وهموم الجماهير بما أهّلها أن تطمح لقيادة البلاد وممارسة مهمة انقاذ وطني، كما كان لها اسهام معتبر في وضع الباكستان في سياق هموم الامة الاسلامية .إن الجماعة الاسلامية بقيادة القاضي حسين تخلصت من نخبويتها وانخرطت في هموم جماهيرها وقضايا لامة ، وهي اليوم قوة اصلاحية منظمة معتبرة تقود المعارضة في البرلمان، وتقف شوكة في حلق سياسة الجنرال مشرف في أمركة البلد

وفي **ماليزيا** البلد ذي التركيبة الاجتماعية والثقافية والدينية المعقدة، ورغم أن المسلمين لا تكاد نسبتهم تتجاوز خمسة وخمسين بالمائة من جملة السكان، لم تتوقف العملية الديمقراطية والتداول على السلطة عبر الانتخاب والاحتكام إلى صناديق الاقتراع منذ أن حصلت البلاد على استقلالها عام 1957م. وعلى عكس بعض تجارب الانفتاح والتعددية السياسية في المنطقة العربية، لم يستبعد الإسلاميون في ماليزيا من العملية الديمقراطية والتنافس مع الأحزاب الوطنية الأخرى عبر صناديق الاقتراع، وإنما استمر الحزب الإسلامي – مثلاً – والذي تأسس عام 1953م منافساً أساسياً لحزب "منظمة الاتحاد الوطني لشعب الملايو" (U.M.N.O) الذي تأسس – بدوره – عام 1946م وظل ممثلاً للقاعدة الغالبة من المسلمين. ولم يكن موقع الحزب الإسلامي في العملية الديمقراطية عبر دوراتها الانتخابية المتتالية مجرد هامش لإضفاء "ديكور" ديمقراطي على النظام السياسي، بل شارك هذا الحزب في الائتلاف الحاكم أكثر من مرة كما حكم – منفرداً – بعض الولايات مثلما هو الحال الآن في ولاية كلانتان (Kelantan) بشمال البلاد. ولم يكن المحدد في هذه التجربة شيئاً آخر غير أصوات الناخبين واختيارهم حين يعبرون عن أنفسهم عبر صناديق الاقتراع.

أما حركة الشباب الإسلامي[3] فقد شهد العقد الأول من مسيرتها مواجهات حادة مع سلطات الحكم حيث سجن العديد من أعضائها ومؤيديها وعلى رأسهم أنور إبراهيم مؤسس الحركة ورئيسها وبالرغم من أنها لم تقدم نفسها حزبا سياسيا بالمعنى التقليدي فإنها ذات أثر مقدر على مجمل الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية في البلاد وقد تعزز نفوذها خلال عقد الثمانينيات ومطالع التسعينيات في ظل التحاق أنور ابرهيم بلحزب الوطني (UMNO) الحاكم وأصبح **الشخصية الثانية فيه** وعنصراً فاعلاً في تشكيلة الحكومة الفدرالية، وارتفع نجمه

---

[3] التي تأسست عام 1972م

حتى بدا أنه الخليفة لزعيم الحزب د.مهاتير، إلا أن مكايد السياسة سرعان ما أطاحت به وزجت به في سجن كاد يودي به، وهو اليوم أبرز الشخصيات الاسلامية المرشحة لقيادة تآلف اسلامي قد تكون أمامه فرص للحكم في انتخابات قادمة، إذا تمكنوا من تجاوز اختلافاتهم وطرح مشروع وطني يستوعب غير المسلمين أيضا، لا سيما والبلاد تشهد عملية متئدة مشروع تنموي شامل يمتح من قيم الاسلام والديمقراطية، بوأ ماليزيا موقعاً متقدماً في مجموعة البلدان الناهضة في جنوب شرق آسيا أو ما اصطلح عليه بمجموعة النمور السبعة في لغة المحللين الاقتصاديينولكن ذلك لم يؤثر في استمرار ازدهار التجربة التنموية المليزية،وثوابتها في الاستقلال بديلا عن التبعية والديمقراطية التعددية بديلا عن انظمة القمع والغش السائدة في عالم الاسلام. وكذا الاعتزاز بالاسلام ارضية ثقافية تنموية بديلا عن التغريب.وذلك ما جنب هذا البلد التردي في حمأة العنف رغم الاخطاء والهزات. فالحزب الحاكم حريص على اعتزازه بالاسلام رغم طبيعته الجبهوية الاتنية التعددية، فضلا عن وجود عدة تشكيلات اسلامية تعمل في وضح النهار

حزب العدالة والرفاهية في اندونيسيا: الحركة الاسلامية الاندونسية عريقة، وكان دورها قياديا في حركة الكفاح ضد الاستعمار وتحرير البلاد إلا أنه في سياق صعود تيارات التحديث العلماني القسري والحرب الباردة تعرض هذا القطر لموجة عاتية من التغريب وفرض عقائد سياسية بديلة متحالفة مع المد الشيوعي ، فتعرضت الحركة الاسلامية"حركة مشومي" للاضطهاد الشديد. وبسقوط الخيار الشيوعي انفتح البلد على موجات أخرى من التبشير ليس الشيوعي هذه المرة وانما النصراني الامر الذي اضطر الحركة الاسلامية امدا بعيدا للعمل تحت الارض، حتى إذا اشتدت الاوضاع الاجتماعية والسياسية اهتراء كان الشباب الاسلامي في طليعة قوى التغيير التي أطاحت بالعجوز الدكتاتور سوهارتو لتسهم في ارساء النظام الديمقراطي البديل بعد أن تشكلت في حزب العدالة والرفاهية الذي يعد أحدث الاحزاب وأسرعها نموا وأكثرها استقطابا للشباب، ناهضا بمهمة تجديد النخبة السياسية الهرمة التي تمثلها الاحزاب الثلاثة الكبرى التي تتقدمه في البرلمان. الشبه كبير بين "العدالة والتنمية المغربية"وبين هذا الحزب من حيث سرعة النمو والنهوض بمهمة تجديد النخبة السياسية، وانعقاد الآمال على كل منهما في انقاذ البلد في ما يتردى فيه من فساد على يد أحزاب هرمة فتّفي عضدها الفساد.

الحقيقة أنه في أكثر من مكان تسعى الجماعات الإسلامية إلى العمل في الأطر القانونية،لولا ان السلطة كانت غالباً تجنح إلى العناد والرفض، فيكون الرد الإسلامي على عنف الدولة التحمل والصبر حتى تتغير الظروف. وذلك هو الغالب، أو تضيق الصدور فتندفع بعض الجماعات إلى إعلان الجهاد رداً على العنف بمثله، الأمر الذي يضع موضع شك ما تروج له بعض الجهات من أن التيار الإسلامي واحد، وأن العنف والعجز عن التعايش مع مخالفيه طبيعة ثابتة متأصلة فيه!

5- تجارب للمشاركة قُمعت

أ- الحركة الإسلامية في العراق

عرفت هذه الحركة بمختلف فصائلها السنية والشيعية حضوراً معتبراً على ساحة العمل السياسي والاجتماعي قبل أن تجتاح المنطقة موجة القومية متأثرة بما ساد المرحلة من نمط الحزب الواحد في ألمانيا النازية والأنظمة الشيوعية. فما إن تمكنت الأحزاب القومية من السلطة بأساليب انقلابية، أو بالتصفيات الجسدية حتى ألغت الليبراليات الضعيفة التي كانت سائدة في منطقة المشرق العرب، مرددة شعارات كبرى كتحرير فلسطين والتصدي للإمبرالية وتحقيق الوحدة العربية والعدالة الاجتماعية. وكان من أشد ضحايا القمع التيار الإسلامي،سنيا وشيعيا، ومنه التيار الإسلامي في مصر وسوريا والعراق. وهنا نخص بالذكر" الحزب الإسلامي" وهو أحد تيارات الإخوان المسلمين، كان له خلال المرحلة الليبرالية - إسهام معتبر في الاصلاح وعرف من زعمائه نخبة من العلماء على رأسهم العالم المصلح المرحوم الشيخ الصواف مؤسس الحزب، والأكاديمي المفكر الإسلامي د. عبد الكريم زيدان والشيخ محمد أحمد الراشد. ولقد شهد نشاط الحزب جموداً على إثر صعود حزب البعث إلى السلطة. يبدو أن جانباً منه كان انسحاباً من الساحة تقديراً لموازين القوى، و لم يعرف له نشاط يذكر خلال حكم البعث داخل القطر،واستمر له نشاط في المهاجر وإن استمرت مساهمته الفكرية عبر مفكريه وصحيفته. وكان آخر ما اطلعنا عليه برنامجه السياسي ومنهاج عمله. وما لفت نظرنا في هذاالبرنامج إيمانه الراسخ بحق الأمة في الشورى واختيار الحاكم، والرقابة عليه وتغييره عند الإخلال، وحقهافي اختيار طريقة الحكم. وكذلك إيمانه بالتعددية في إطار احترام عقيدة الإيمان، وإيمانه بالحوار طريقاً إلى الوفاق مع الأحزاب والتكتلات، وإيمانه بحق الشعب أن يحكم نفسه بشرع الله. ويرى أن من مصلحة العراق أن تعمل كل الأجزاء على تطوير الممارسة الانتخابية حتى تكون عرفاً راسخاً يرفض العنف السياسي وعمليات الإرهاب داخل العرق وخارجه. فرفض الاغتيال والتفجير والانتقام والثأر لأن كل عنف يؤدي إلى الرد بالمثل والدخول في متاهة لا تنتهي." وإذا لم يقم الحاكم بالحيلولة بيننا وبين الأمة، فلا نتصور الحاجة إلى العنف، ولا يوجد في منهجنا أي تأصيل له وإنما نلجأ إلى الدعوة المباشرة للأفراد والجمهور وإلى التربية والعمل الإعلامي ما دامت الطرق سالكة نحو الحرية."

ويكاد ينفرد الحزب الإسلامي بالوضوح في موقفه من مسألة العنف، غير أنه يترك طريقه مفتوحاً إذا استبد الحاكم ومنع الحريات، إلا أنه من الناحية العملية يقرر أن الجهاد للعدو الخارجي والنهي عن المنكر لإصلاح الوضع الداخلي. ونقول ذلك دون وجل. وهذا موقف أهل السنة المعروف لدى جمهورهم.(1)

وبموازاة الحزب الاسلامي تاسس حزب في الوسط الشيعي حزب الدعوة متاثرا بفكر الاخوان المسلمين، وكان على راسه علماء أفذاذ منهم الامام الشهيد محمد باقر الصدر الذي أثرى المكتبة الاسلامية بمؤلفات معتبرة في الفلسفة والاقتصاد والتفسير..إلا أن نهج الانفراد بالسلطة ومصادرة ارادة المجتمع وقواه المدنية تحت عناوين قومية ثورية لم يوفر في العراق أثرا للراي لمعارض فرديا بله جماعيا.ولقد اشتد قمع السلطة للجماعات الشيعية بعد

اندلاع الثورة الاسلامية في ايران واتجاهها الى تصدير الثورة في عالم الاسلام وفي محيطها بخاصة ، ما فزّع أنظمة المنطقة ودفعها الى التورط في مستويات من قمع معارضيها أشد . ولم يختلف حظ أي جهة معارضة من القمع إلا بقدر ما تمثله من حضور شعبي وخطر على السلطة، فشمل القمع الاكراد والشيعة والسنة. واشتد قمع الاكراد والشيعة في مناخات الحرب التي شنها نظام البعث على نظام الثورة في ايران بأثر الهلع من تمددها واجدا التشجيع الكامل من المحيط العربي والنظام الدولي، فدخلت المنطقة والحرية وبالخصوص العراق في حريق لا يكاد يغادر الواحد حتى يتردى فيما هو أنكى حتى انتهى الى السقوط تحت سنابك الاحتلال، الذي أفاد من عزلة الحاكم وانفصاله عن شعبه موظفا دولا في المنطقة وأحزابا اسلامية وغير اسلامية. في ظل الاحتلال تتنافس اليوم أحزاب معظمها اسلامي على السلطة وسط دمار شامل وحرب أهلية وتمزق واسع للنسيج الوطني والديني وللتعايش الحضاري التاريخي بين مختلف مكوناته المذهبية والعرقية،بما يشهد عن فداحة الاستبداد والانفراد من جهة، وخطر وخطل التداوي بالداء :الاحتلال من جهة أخرى.

ب- التجربة السورية

تعتبر الحركة الإسلامية السورية من أنشط التيارات الإسلامية وأعرقها في المنطقة العربية... فكانت لها مثل الحركة الأم (الإخوان في مصر) مساهمة معتبرة في كثير من الأحداث الوطنية التي مرت بها المنطقة مثل الجهاد ضد الكيان الصهيوني يوم ولادته. وخلال فترة قصيرة للتجربة الديمقراطية دخلت البرلمان وشاركت في الحكم وذلك قبل أن يقفز العسكر الى سدة الحكم ليلغي تجربة التعددية ويفتح الطريق أمام تجربة الحزب الواحد بقيادة حزب البعث المستمرة منذ آذار/مارس 1963م، ما أدى الى اختناق للحياة السياسية تطورت الى نتيجتها الطبيعية، مصادمات دامية مع الحركة الاسلامية ومع تيارات أخرى ومؤسسا ت المجتمع المدني . وباءت بالفشل حتى الآن كل محاولات التصالح والتطور الديمقراطي بما يحفظ صمود هذا القطر في وجه التدخل الخارجي ومايراد أن يفرض عليه من تطبيع بالشروط الاسرائيلية، وحرمان للمقاومة اللبنانية والفلسطينية من دعمه وفك تحالفه الاستراتيجي مع الحكم الايراني المستهدف دوليا . فشلت كل محاولات التصالح مع أن قوى المجتمع المدني والسياسي السورية لم تقصر في تقديم مشاريع وإعلانات التصالح آخرها البرنامج الذي أعلن عنه الاخوان ولاقى تجاوبا كبيرا من قبل تيارات سياسية معارضة ومؤسسات مجتمع مدني وشخصيات، بأثر ما تضمن ذلك البرنامج من تبن صريح للخيار الديمقراطي رفضا للعنف ودعوة للتعددية وللتصالح وسدا للابواب أمام ذرائع التدخل الاجنبي ،وهو نفس التوجه الذي حملته الوثيقة المعروفة ب"إعلان دمشق" الذي حمل توقيع طيف واسع من قوى المجتمع السوري السياسية والمدنية .الخشية حقيقية أن يتخذ هذا الموقف من الخوف من التغيير والاصلاح والاصرار على متابعة نهج في الحكم تجاوزه الزمن ذريعة لدى قوى في المعارضة لاستغلال الضغوط التي يتعرض لها النظام السوري مدفوعة باليأس من السلطة، وتكون عندئذ قد كررت تجربة البلد المجاور المؤلمة:سلطة ومعارضة

ج- الحركة الإسلامية في تونس

تعتبر من أحدث حركات البعث الإسلامي، أو ما يسمى بـــ "الإسلام السياسي"، إثارة للجدل ولفتاً للأنظار. ربما بسبب سرعة نموها نسبياً في بلد عرف عن حكمه أنه الأشد حماسا والأكثر تولّهًا من أي حكم عربي آخر ب"الحداثة" الغربية بما هي إحلال للانسان محلا لله مركزا للكون، بدعوى انقاذ تونس من رياح الشرق،ومخلفات القرون الوسطى، والطريق الاسرع "للحاق بركب الامم المتقدة" الشعار الأثير لدى باني الدولة التونسية الحديثة الحبيب بورقيبة، فكان رفضه العنيد لاندماج تونس في الكيان العربي أو الإسلامي، لايوازيه ولا يفوقه غير سعيه الدؤوب الى تقويض مقومات الهوية العربية الاسلامية للبلاد أفكارا ولغة وتراث ومؤسسات مدنية ،مقابل تسخير كل أجهزة الدولة لنشر وترسيخ مظاهر الحداثة الغربية دون جوهرها: الحرية،ذلك أن نمط الدولة الذي ارساه ينتمي الى مرحلة ما قبل الحداثة، حيث الحاكم المطلق الذي يلخص الدولة في شخصه وأسرته بلا أي تصور تمييز.ولك أن تقول إنه نموذج مزيج من الدولة السلطانية والنموذج الفاشي الذي كان يمثل بؤرة اشعاع لدى شباب العالم الثالث في الربع الثاني من القرن العشرين، باعتباره الطريق الاسرع للتنمية والتحديث عبر حشد كل قوى المجتمع في حزب واحد ودولة مركزية على راسهما زعيم فذ. وهو نموذج فشل فشلا ذريعا في تحقيق أي من موعوداته، تاركا وراءه حصيدا مرا. لقد أضفى طابعا علمانيا على إطاره المرجعي، إذ كان معجباً بأوغست كونت ومتشبعاً بالثقافة الوضعية العلمانية التي كانت سائدة في الجمهورية الثالثة الفرنسية[1] فلم يكن يرى في الدين وكل ما ورد من المشرق العربي عامة غير كونه عائقاً في طريق التقدم نحو المثل الأعلى للمدنية (الغرب، وفرنسا بشكل خاص). ولقد مضت خطة تغريب تونس وسلخها عن محيطها وهويتها وتراثها في محاولة، مستخدمة إلى أقصى حد أدوات الدولة والنفوذ الواسع لزعامة وطنية تاريخية كاريزماتية، وضعف الوعي وهشاشة البنية لدى مؤسسات المجتمع التقليدي والقائمين عليه، حتى خيّل معه للقائمين على مشروع التغريب والمتابعين لمسيرتهم أن المعركة قد حسمت نهائياً، لصالح التحديث الشكلي الذي أنجزوه. وربما تكون طرافة الحركة الإسلامية التي نشأت في مثل تلك الظروف المعادية عائدة إلى ما عرف عنها من تطور من مرحلة الفكر الإسلامي التقليدي الموروث أو الوافد إلى ما يمكن وصفه بالتحديث الإسلامي[2].

---

[1] بورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ص157

[2] انظر على سبيل المثال: محمد عبد الباقي الهرماسي، "الإسلام الاحتجاجي في تونس"، ورقة قدمت إلىندوة: الحركة الإسلامية المعاصـــرة في الـــوطن العربي ، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيـــة، 1987)،وانظـــر عبـــد اللطيف الهرماسي، "جماعات الإسلام السياسي في المغرب العربي"، الموقف، العدد 1 (تموز/يوليو – آب/أغسطس 1992). وانظر دراسات عبد الزغـــل حول الموضوع نفسه وبورغات، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، وجون اسبوزيتو، "الإسلام كقوة سياسية في بلاد المغرب"

لقد مرت الحركة الإسلامية كمثيلاتها بمرحلة الحضانة في سبعينيات القرن العشرين، تتلمذا على تراث الحركة الاسلامية الوافد، حيث تركز عملها على الجهد الفكري والتربية الروحية إحياء لمقومات الشخصية الإسلامية للبلاد عقيدة وعبادة وسولكا. ولقد مضت المرحلة بهدوء بعيداً عن الاصطدام مع الدولة، مهما ظل الخطاب لا يتناول بالنقد المباشر سياسات الدولة، لا سيما وهي يومئذ منشغلة بمواجهة معارضة يسارية نقابية تنازعها سلطتها، وتفضح مسالكها، وتحرّك الشارع وتضغط على مؤسسات العمل. أضف إلى ذلك أن الحكّام من تونس إلى المغرب – كما كشفت الدراسة الآنفة لفرانسوا بورغات بنجاح – مروراً بالجزائر،(قد أخطأوا خلال فترة ما في تحديد طبيعة هذه المعارضة النابعة من المساجد عندما كانت تمثل مجرد رد فعل تجاه الإفراط في التحديث، فاعتبروا أنها مجرد بقايا عالم مصيره الزوال أمام موجات الحداثة الصاعدة). وليس أمر تأخر عملية القمع والتضييق عائداً إلى تواطؤ من طرف الحكومات مع الإسلاميين لمكافحة التيارات اليسارية التي كانت مستفحلة خلال السبعينيات، كما يحاول أنصار التفسير التآمري للتاريخ أن يحوّلوه إلى مسلّمة خلاصتها أن التيار الإسلامي هو مجرد صنيعة أو مكيدة دبّرتها الدول ضد اليسار!. ولو صح أنه بمجرد المكائد تصنع الظواهر الكبرى في التاريخ مثل ظاهرة الصحوة الإسلامية التي تحيّر القائمين على النظام الدولي المعاصر وتتصدى بكفاءة لأطماع الامبريالية الزاحفة بعد استسلام الدول الكبرى والصغرى، فإنه ليس لدى المتحمسين لهذا التفسير من الشواهد الحقيقية على وجود هذه المؤامرة ما يبرر دعواهم(1).إلا أن عمل الدولة القمعي لم يتاخر بمجرد أن بدأت ملامح الخطاب الإسلامي

أهم تحد يواجه كل نظرية سياسية للحكم هو كيف يمكن منع الجور؟ كيف تصان الحريات العامة؟ ذلك أن كل إنسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها حسب تأكيد مونتسكيو وإن من طبيعة القوة الاعتساف وأن المانع من الاستبداد كثيرا ما كان العجز عن ممارسته، فإنما العاجز من لا يستبد، كما يقول الشاعر العربي ، فكيف إذا كان يتصرف في طاقات واسعة من الأموال والأعوان؟ هل يكون لاستبداده من حدّ؟

مفهوم الاستبداد

تختلف المذاهب السياسية في تفسير الاستبداد، وفي تحديد ما هو "مقبول" منه، وما هو مرفوض.

ففي المذهبية الماركسية، ليس الاستبداد إلا وجهاً من أوجه الصراع السياسي، وكل صراع سياسي إنما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أي الصراع بين الطبقات من أجل السيطرة على وسائل الإنتاج. فالصراع الطبقي هو الأساس لكل ألوان الصراع الأخرى في المجتمع، وسوف يستمر الصراع الطبقي، ومنه الصراع السياسي حتى تنتهي ظاهرة الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج.

فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته:الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومهاتنا فإنهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1991)

القسم الثالث

ضمان عدم الجور أو الحريات العامة في النظام الإسلامي

المعارض وتأثيراته في الساحة وأحجامه تتجلى، لا سيما بعد ظهور انحيازه إلى صفوف العمال في معركتهم مع السلطة[2] وكذا الطلبة والتلاميذ خلال انتفاضتهم (كانون الثاني/يناير 1980). ورغم أن الحركة عدلت من وضعها لتنسجم مع "التوجه السياسي الرسمي الجديد" ولك أن تقول التنفيس السياسي الذي أعلنته الدولة في

أهم تحد يواجه كل نظرية سياسية للحكم هو كيف يمكن منع الجور؟ كيف تصان الحريات العامة؟ ذلك أن كل إنسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها حسب تأكيد مونتسكيو وإن من طبيعة القوة الاعتساف وأن المانع من الاستبداد كثيرا ما كان العجز عن ممارسته، فإنما العاجز من لا يستبد، كما يقول الشاعر العربي ، فكيف إذا كان يتصرف في طاقات واسعة من الأموال والأعوان؟ هل يكون لاستبداده من حدّ؟

مفهوم الاستبداد

تختلف المذاهب السياسية في تفسير الاستبداد، وفي تحديد ما هو "مقبول" منه، وما هو مرفوض.

ففي المذهبية الماركسية، ليس الاستبداد إلا وجهاً من أوجه الصراع السياسي، وكل صراع سياسي إنما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أي الصراع بين الطبقات من أجل السيطرة على وسائل الإنتاج. فالصراع الطبقي هو الأساس لكل ألوان الصراع الأخرى في المجتمع، وسوف يستمر الصراع الطبقي، ومنه الصراع السياسي حتى تنتهي ظاهرة الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج.

فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته:الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومهاتنا فإنهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1991)

عامة؟ ذلك أن كل إنسان يملك سلطة يميل إلى إساءة استعمالها حسب تأكيد مونتسكيو وإن من طبيعة القوة الاعتساف وأن المانع من الاستبداد كثيرا ما كان العجز عن ممارسته، فإنما العاجز من لا يستبد، كما يقول الشاعر العربي ، فكيف إذا كان يتصرف في طاقات واسعة من الأموال والأعوان؟ هل يكون لاستبداده من حدّ؟

مفهوم الاستبداد

تختلف المذاهب السياسية في تفسير الاستبداد، وفي تحديد ما هو "مقبول" منه، وما هو مرفوض.

ففي المذهبية الماركسية، ليس الاستبداد إلا وجهاً من أوجه الصراع السياسي، وكل صراع سياسي إنما هو أثر من آثار العامل الاقتصادي؛ أي الصراع بين الطبقات من أجل السيطرة على وسائل الإنتاج. فالصراع الطبقي هو الأساس لكل ألوان الصراع الأخرى في المجتمع، وسوف يستمر الصراع الطبقي، ومنه الصراع السياسي حتى تنتهي ظاهرة الصراع الطبقي بين من يملك ومن لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج.

فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته:الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومهاتنا فإنهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1991)

نيسان/أبريل 1981 بالسماح بتكوين أحزاب سياسية، فبادرت الحركة في 6-6-81 الى التعبير عن رغبتها العمل في إطار القانون حزبا سياسيا"حركة الاتجاه الاسلامي " يلتزم بكل مقتضيات العمل الديمقراطي من تداول على السلطة واعتراف بكل التشكيلات الحزبية الأخرى بما فيها العلمانية والشيوعية، والتنافس معها أمام صناديق الاقتراع. إلا أن ذلك لم يخفف من غلو حاكم البلاد، بل ربما زاده غيظاً وإصراراً على استخدام العصا،ضمن خطط قمعية استئصالية متصاعدة متواصلة منذ صائفة1981 تخللتها فترات من الهدنة وهو ما حول الدولة جهازا بوليسيا غاية في التعقيد والتوحش اوقع البلاد كلها في قبضته واجهز على السياسة والثقافة ونشر الفساد والتفكك على اوسع نطاق مستفيدا من المناخات الدولية المعادية للاسلام وللعروبة تحت لافتة مقاومة التطرف والارهاب. والملفت للنظر أن صنوف القمع التي تعرّض لها التيار الإسلامي ممثلاً بالجماعة الإسلامية، ثم الاتجاه الإسلامي، ثم النهضة وهو التيار الرئيسي، لم يدفعه إلى الراديكالية – رغم وجود ضغوط من داخله وخارجه في هذا الاتجاه ، رد فعل ضد تواصل القمع، بل العكس هو الذي حصل، إذ بلورت المحن وأصّلت خطاباً فكرياً إسلامياً يؤكد ضرورة وأهمية الدخول بالإسلام إلى العصر وعالم الحداثة بما هي حرية مطلقة للعقل، وتأكيد على حقوق الإنسان وحرياته، وعلى النموذج الديمقراطي في الحكم بما هو تعددية سياسية لا تستثني أي مكون من مكونات المجتمع، وتداول سلمي على السلطة عبر صناديق الاقتراع(1).. وبما هو عدالة اجتماعية وانفتاح حضاري إنساني، كما جاء في الاعلان عن تاسيس "حركةالاتجاه الاسلامي"بتاريخ 6جون1981 والقانون الاساسي لحركة النهضة وجملة أدبيات الحركة.

ولقد فشلت قوى الحداثة المغشوشة المتحالفة مع دولة القمع، ورغم تسخيرها لكل خبرتها في القمع والتشويه – أن تستدرج حركة النهضة الى محرقة العنف وأن تحولها في نظر الشعب والرأي العام الخارجي قوة ظلامية مخيفة بعد أن فشلت في منافستها في قلاع الحداثة مثل الجامعة وأمام صناديق الاقتراع،في انتخابات1989 حيث لا تخطئ عين متابع للحملة الانتخابية أو لدارس جاد أن الحركة الإسلامية لم تحصل فقط على حوالي 20 بالمائة وهي النسبة التي أعلن عنها وهي بذاتها كافية لتجعل منها زعيمة أحزاب المعارضة، وأن إقصاءها بالقوة هو قضاء على المعارضة وإجهاز على السياسة، وافراغ لدستور والقانون من كل مضمون ديمقراطي، وإنما المؤكد أنها

من لا يملك، بوضع حد نهائي للملكية الفردية لوسائل الإنتاج.

فلا مجال إذن لإيقاف هذا الصراع ولا فائدة فيه. وإذا كنا جادين في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته:الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومهاتنا فإنهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1991)

حصلت على أغلبية كبيرة ستكشف عنها الوثائق في المستقبل... الأمر الذي يبدو معه واضحاً أن انتخابات 12 حزيران/يونيو 1990 في الجزائر، تماماً مثل انتخابات نيسان/أبريل في السنة التي سبقتها في تونس.السبب الرئيسي وراء قرار اعتماد خطة الاستئصال مع الحركتين الفائزتين .

كما أكدت أنه سيكون من الصعب – إن لم يكن مستحيلاً – أن يحاول نظام لحكم مواجهة تيار الإسلام السياسي بطريقة قانونية وأنه من الضروري اللجوء – إلا في حالة قبول مبدأ تداول السلطة – إلى أساليب أخرى بدلاً من الانفتاح الديمقراطي الذي سبق تبنيه سياسة للدولة، "ومن المؤسف حقاً أن التحليلات التي قدمتها معظم وسائل الإعلام العربية والغربية اكتفت بإعادة صياغة بيانات وزير الداخلية فتحدّث عن مؤامرة الهيمنة، ولكن مصداقية نظرية المؤامرة المسلحة التي دبرها الإسلام السياسي لا تكفي لإضفاء طابع الشرعية على العنف الذي يمارسه نظام الحكم مع خصمه السياسي، خاصة إذا أخذنا في عين الاعتبار أن النظام الذي بادر – دون أدنى شك – إلى استخدام العنف السياسي إجراء وقائيا من نتائج الانتخابات"[(2)]. وبالخصوص فان إقحام البلاد في الراسمالية الدولةي كان يفرض استبعاد القوى الشعبية التي كان يمكن أن تعترض عليه أو تفيد من الغضب الذي سيخلفه ولذلك تم قمع وتدجين اتحاد الشغل سنة1986وفي السنة الموالية بدأت عملية استئصال النهضة وهي نفس الفترة التي بدأت فيها تهيئة البلاد لهذا الخيار الصعب، فتم استبعاد الوزير الاول محمد مزالي المعروف بتوجهه العربي على إثر لقائه بقيادة الحركة.وكان هذا هو التفسير الذي قدمه الفيلسوف جارودي لضرب النهضة خلال ندوة نظمت في باريز2 199

[ين] في إنهاء تاريخ الاستبداد وتقريب عهد الحرية فعلينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته:الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومهاتنا فإنهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1991)

ينا أن نغذي هذا الصراع أكثر. وليست الدولة إلا مؤسسة اصطنعتها الطبقة المالكة للثروة من أجل استبقاء سيطرتها وقمع خصومها. فالاستبداد ليس سوى أداة في يد طبقة تستخدمه عبر امتلاكها الدولة لاستغلال طبقة أخرى ، فما من سبيل للقضاء عليه إلا بالقضاء على الاستغلال وأداته:الدولة. ولكن لا يمكن أن تزول الدولة فجأة، ولا بد من المرور بمرحلة وسطى تتمكن فيها الطبقة العاملة من السيطرة على هذا الجهاز وتوجيهه من أجل القضاء على خصومها.

يقول انغلز: (إن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة، لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومهاتنا فإنهم منعوا حقنا في الوجود القانوني وضيقوا علينا الخناق وشنوا علينا حرباً وصادروا حتى حقنا في الرزق". انظر: محمد مصطفى الطحان، حاضر العالم الإسلامي (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1991)

وهكذا بدل أن يقود الفوز أصحابه إلى سدة الحكم، قادهم في كل من القطرين الجارين إلى السجون والمنافي وحمامات التعذيب وإزهاق الأرواح والتشريد والتنكيل[1] والتضحية بالديمقراطية خشية عليها من الإسلاميين!! ولكن مظلمة الجزائر وفضيحة جماعات التحديث المغشوش كانت في وضوحه وبشاعتها من غير نظير.

ولقد أخذت القناعة تتسع في وسط النخبة العلمانية الديمقراطية في تونس أن التخويف من الخطر الأصولي لم يكن غير حيلة اتخذتها سلطات القمع للإجهاز على المطلب الديمقراطي جملة[2] وابتزاز المعونات الغربية وكسب عطف الغرب تماماً مثلما تفعل إسرائيل محافظة على حظوتها.

مضت سنوات عشرية حمراء جمرية قبل أن يستعيد المجتمع شيئا من عافيته وقدرته على استيعاب الضربة والتهيؤ لرد الفعل على سياسات السلطة، بدأت في شكل عرائض مثقفين تطالب بحرية التعبير تطورت الى المطالبة بالعفو العام عن آلاف المساجين غالبيتهم العظمى نهضويون، وبلغت السنوات الاخيرة الى عقد ندوات معارضة واسعة شارك فيها طيف عريض، منه النهضة، تطور الى بداية عمل معارض جبهوي بعد أن اتسعت القناعة بنفض اليد من خطاب السلطة والتعويل على تكتيل قوى الشعب والسير الى الشارع لفرض التغيير. وكان إعلان أهم تكتلات المعارضة ومنها النهضة وجمعيات حقوقية وشخصيات في أكتوبر2005 تاسيس حركة الحقوق والحريات تناضل من اجل فرض الحريات العام واطلاق سراح المساجين، بمثابة الاعلان عن بداية النهاية ليس لمجرد عزلة النهضة وموت السياسة، بل بداية النهاية لعهد الحزب الواحد والزعيم الاوحد والحداثة المغشوشة"التغريب" انتصارا للحرية وللهوية وللعدالة .

د- الحركة الإسلامية في الجزائر

رغم أن السياق التطوري للحركة الإسلامية عموما كان وقعه انفجارياً طفرياً على الرأي العام في الوطن العربي وخارجه، بل حتى على النخبة العلمانية في السلطة والمعارضة، إلا أن فوز الإسلاميين ممثلين في الجبهة الإسلامية بزعامة د. عباس مدني ونائبه الشيخ علي بالحاج بالأغلبية الساحقة في الانتخابات البلدية حزيران/يونيو 1990، ثم التشريعية كانون الأول/ديسمبر 1991، وكأنهم انتقلوا من تحت الأرض دفعة واحدة إلى السماء، كان أكبر مفاجأة حتى للعارفين بأوضاع الجزائر وتاريخها وآليات حركية شعبها العظيم. والعجيب في الأمر أن هول الصدمة استمر مع النخبة العلمانية داخل الجزائر وخارجها خلال أكثر من سنة فصلت بين الانتخابات البلدية والتشريعية، فظلوا يمنون النفس بأن المصادفة أو المؤامرة لن تتكرر، حتى إذا حلت" الكارثة" وفاز الإسلاميون أفصح عالم الحداثة المزيفة داخل الجزائر وخارجها عن وجهه الانتهازي وهشاشته المبدئية، فتهاطلت استغاثات القوى

[1] انظر دراسة: مختار بدري، ماذا يجري في تونس؟ (لندن؛ الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1992)

[2] انظر العريضة التي وقع عليها مائتان من رموز النخبة الفكرية والسياسية في تونس، 1993/4/9

(الديمقراطية) في الداخل والخارج تستصرخ الدبابات لإنقاذ تراث الحداثة الذي دخل بلاد الاسلام على ظهر دبابة، وتبين بعد أكثر من قرن ونصف من التحكم أنه غير قابل للاستمرار حاكما إلا في حمايتها، فما إن ترك وجها لوجه مع السكان الاصليين، مع خصمه الإسلامي (الحداثة الحقيقية الأصلية) حتى انكشفت عوراته وانفضحت قزامته وانتهازية شعاراته، فاستصرخ العسكر يستظل بظلهم، حتى إذا سارت الدبابات تسحق صناديق الاقتراع سحقاً، تنفسوا الصعداء وانتشوا طرباً.

قصة الحركة الاسلامية في الجزائر لا تختلف كثيراً عن مثيلاتها في مرورها بمرحلة الحضانة العقائدية والتربوية، غير أ ن هذه طالت في الجزائر بسبب الطبيعة العسكرية الشمولية الحاكمة الوارثة لأمجاد الثورة العظيمة وما قامت به ثروة النفط من تسكين وتخدير للأوجاع وتغطية على تحديث مغشوش، وتنمية مشلولة، ونخبة فاسدة، فلم يكن أمام المجتمع الجزائري إلا التوجه للإسلام يدافع به عن كيانه ويبحث فيه عن الأمل والدفء والرحمة والكرامة، فعمرت المساجد، واتصلت دعوة التجديد الإسلامي وتغذت بأمجاد الثورة، التي غدت أساساً لتعليم قد اصاب قدرا من التعرّب، فساهم بدوره في وصل ما قطعه الاحتلال، وتعزز تيار الثقافة الإسلامية والتجديد بانفتاح الجزائر – خلافاً لتونس – على رجال وتيارات التجديد في المشرق من طريق البعثات التعليمية المشرقية وملتقيات الفكر الاسلامي التي استمر انعقادها دورياً في الجزائر واستقطبت لها الشباب منكل أرجاء الجزائر وحتى من تونس، وتم بثها على الهواء، فتفاعلت مواريث الإسلام التي حفظت الكيان الجزائري ودافعت عنه، مع إرث العنفوان الوطني والقطيعة مع الغرب وبغضه والاستعلاء عليه. وكان ذلك جزءاً من ايديلوجيا الاستقلال وأساس التعليم (خاصة في عهد بو مدين)، تفاعل ذلك الوافد الإسلامي المشرقي وجهد الدولة في التعريب وبناء المساجد مع خيبة الأمل الواسعة التي صنعها تحديث مغشوش يعتمد شعارات الحرية ويمارس القمع ويتغنى بالعدالة ويمارس الفساد والإثراء السريع، ويعلن الإسلام والعروبة وهو يعيش التغرب والانحراف، بل حتى التمكين للشيوعية والإلحاد والميوعة. لقد تراكمت أسباب الغضب فانفجرت في انتفاضة 5 تشرين الأول/أكتوبر 1988 التي هزت بقوة جهاز الدولة حتى كادت تطيح به ، وسرعان ما التقط الطرف الإسلامي الأقل اهتماماً بالتنظيم ، والأشد رهافة في حسه الجماهيري، أعني د. عباس مدني وعلي بالحاج ومن معهم، المبادرة، وسرعان ما كسوا المد الجماهيري الهادر غضباً- دون أهداف سياسية واضحة- بشعارات الإسلام التي يلتحم فيها لأول مرة بعد الثورة بشكل واضح، الديني مع السياسي، مثل إقامة دولة اسلامية تطبق الشريعة وتقيم العدل، فاستقطب التجمع الجديد "الجبهة الاسلامية" الجمهور الاوسع من الغاضبين والدعاة، تاركة التيارات الإسلامية المنظمة تكاد تنحصر في محيطها الضيق، ووجدت نفسها بعد فشل الحوار مع الجبهة لتاسيس حركة واحدة على إثر نجاحها الباهر في الانتخابات البلدية محمولة على بعث كيانات سياسية: حركة المجتمع الإسلامي بقيادة الشيخ محفوظ، وحركة النهضة الإسلامية بزعامة الشيخ جاب الله،إلا أن التنظيمين لم يحققا في المنافسة مع الجبهة نتائج مذكورة بسبب اختلاف آليات

التنظيمات التي تغلب عليها النخبوية وآليات التنظيمات الجماهيرية. لقد كان فوز الجبهة بداية عهد جديد للجزائر، وبداية مصادمات دامية مع السلطة، ومشاكل مع التيارات الإسلامية الأخرى فضلاً عن التيارات العلمانية المتطرفة.

أما جبهة التحرير الوطني فقد شهدت انهياراً مريعاً لا يخفف من وقعه غير ما اتسمت به قياداتها من موقف مبدئي ديمقراطي يليق بتاريخها الجهادي المشرق ويحفظه، خلافاً لحزب الدستور الذي ظل يهرول في ركاب كل سلطة مدنساً تاريخه. لقد عاد الجيش الذي خرج لفترة وجيزة من مقاعد السلطة السياسية، عاد في قوة يمسك بزمام السلطة، يحفظ مصالح تراكمت خلال ثلث قرن من إدارة الدولة، لا سيما وفي خطاب الإسلاميين ما لا يطمّن، بل فيه ما يهدّد ويتوعّد بالحساب.

لقد قدمت استغاثات النخبة العلمانية التي قزّمها المد الإسلامي للجيش المتحفز مبررات تدخله لا سيما النداءات التي صدرت عن المسيرة التي اندلعت عقب فوز الجبهة الإسلامية، وعززتها نداءات الأجوار وسائر الأنظمة العربية المرتعبة من الزلزال الجزائري أن يأتي عليها. ولا يستبعد أن تكون نداءات مماثلة وأقوى قد صدرت من الدول الغربية[1]، فجاءت التبريرات وتهاطلت التشجيعات للعسكر في شكل إعلام وقروض وإعانات من طرف جهات تنتسب للديمقراطية وأخرى للإسلام. ولم يشفع للجبهة دعوة قائدها الشاب الحشاني –رحمه الله- الذي خلف قيادة مدني وبالحاج المعتقلة، دعوته للهدوء، بل ربما مثل إغراء للإمعان في الانقلاب على الديمقراطية، مثلما لم يشفع للشيخ عباس دعوته الجماهير، التي شلّ إضرابها العام الحياة أو كاد، وكادت الجبهة أن تتسلم السلطة في الشارع، لم تشفع له دعوته الجماهير إلى فك الإضراب، بل ربما أغرى ذلك العسكر بتحركهم ليحلوا محل جيش عباسي المنسحب، ثم يودعونه وأصحابه السجون والمعتقلات الصحراوية[2]. غير أن المد العارم الذي تمكّن خطاب إسلامي جماهيري من تشكيله تم الانحراف به- بعد خروج الدبابات الى الشاعر تسحق صناديق الاقتراع – وذلك على يد شباب متحمس ورث من اجداده ومن شوامخ جباله ارثا ثوريا عظيما تم تطويره على يد الشباب الذين شاركوا في الجهاد الافغاني، وبسبب قصور معرفي لم يستوعبوا الفروق بين ما أفلحت فيه الامة غالبا وهو مقاتلة الاجنبي المحتل وبين مقاتلة الاحتلال الداخلي ممثلا في طغاة من جلدتنا، وهو ما غلب فيه الفشل وبالخصوص في أوضاع تحولت فيها دول امتنا وامثالها -الى حد كبير- مجرد حراس لصالح الدول الاجنبية الكبرى. لقد وفر اندفاع الشباب الى "الجهاد"ضد الدولة الفرصة للعسكر ان يقبضوا على ناصية البلاد والعباد والثروات، بذريعة التصدي للارهاب، وان يحولوا أكبر حركة سياسية في البلاد الى مجرد عصابات مسلحة تقاتل قوى الامن وكل من يقف معها .بما اتاح فرصة عزلها عبر اختراقها والنسج على منوالها لتشويهها وذلك بدل الالتزام باستراتيجية العمل الجماهيري المدني وتوظيف الخطاب الشعبي الذي طورته الجبهة ومثل إضافة إسلامية جزائرية على يد الثنائي –

[1] تساءلت جريدة لوموند ديبلوماتيك، 1992/1/1، هل ينقذ الجيش الديمقراطية في الجزائر؟ وكذا أكد السياسي ميشيل حوبار مطمئناً قومه أن الجيش الجزائري لم يقل كلمته بعد

[2] انظر: محمد سرور زين العابدين، "رسالة إلى الجندي الجزائري"، مجلة السنة، العدد 23 (ذو الحجة 1413هـ)

مدني وبالحاج، أثبت أن للسنّة أيضاً "خميني" في قدرته التحريضية الشعبية النادرة. إنه التحام عجيب مبدع أو تأليف بين دين مجاهد وتراث ثائر لشعب عظيم، وأوضاع مأساوية متفجرة لمجتمع مهيض الأشواق، عظيم الفخر والعزة والأصالة. ولقد بلغ تطرف النخبة العلمانية في الجزائر الى حد التظاهر ورفع شعارات معادية للعروبة والإسلام في الجزائر[3] لتضيف إلى انقلابها الأول على الديمقراطية والحكم الإسلامي انقلاباً ثانياً ضد هوية الجزائر وشخصيتها العربية والإسلامية التي ضحى من أجل استعادتها مليونا جزائري، وأحسن صياغتها وتثبيتها الشيخ ابن باديس. وهكذا يعرّي الكفاح الإسلامي حقيقة قطاعات من النخبة العلمانية المتطرفة في المغرب العربي من كل ثوب تلبست به وازينت، لتواصل مهمة الثأر من الإسلام وأمته، وهي المهمة التي استخلفها المحتل عليها. مقابل ذلك يرتبط الإسلام – رغم كل ما قيل – بالتراث القيمي الإنساني في التحرر والعدالة والتعددية وحقوق الإنسان، مبرهناً أنه مدخلنا الوحيد إلى عالم الحداثة الحقيقية والعزة، ومقابل الاستناد المتزايد للإسلام وتفاعله مع أوسع قطاعات الجماهير وأشواقها وارتباط آمالها به، والانضمام أفواجا الى صفوفه من قبل مختلف النخب من مختلف الامم وخيرةالعقول وبالخصوص بين القوى المناضلةضد الظلم الامبريالي واليمنة الدولية، ترتمي أقليات علمانية فاسدة بشكل متفاقم في أحضان الدولة الأوتوقراطية البوليسية أو العسكرية التي توشك أن تصبح مصدر شرعيتها الوحيد للحكم، وتلقى الدعم الخارجي في حربها ضد العروبة والإسلام في لقاء صميم مع الاستراتيجية الصهيونية التي لا تكاد تميز بين خطاب رموزها وبين خطاب الأقليات العلمانية[4].

و لم يخرج النصر الباهر الذي حققه الإسلاميون في الجزائر الزعيم الشاب الذي خلف عباس مدني عن حالة الهدوء والاتزان، فصرح حشاني عقب الإعلان عن نتائج الانتخابات "أن المشروع الإسلامي هو مشروع الخير والرحمة لجميع الجزائريين، وأن الجبهة على استعداد للتعاون مع رئيس الجمهورية إذا سمح للبرلمان المنتخب أن يمارس أعماله، وأنه لا صحة لما يشاع في الداخل والخارج من أن جبهة الإنقاذ ستمنع التعددية. مؤكداً على احترام الدستور والعمل في إطار القانون". ورغم أن هناك تصريحات أخرى لا تحمل هذا القدر من الاعتدال والتطمين، بل قد تكون مخيفة مستفزة، إلا أن الثابت في الخطاب الإسلامي أنه في علاقة جدلية مع محيطه، فمهما كان هذا الأخير منفتحاً مطمئناً اتجه إلى الاعتدال وقبول التعايش مع الآخرين، وأبدى سماحة أكبر وتمسكاً بأصول العمل الديمقراطي، غير أنه إذا صودرت حقوقهم واستخدم العنف سبيلاً للتعامل معهم، تذكروا أن ربهم قد سنّ لهم الجهاد دفاعاً عن أنفسهم ودينهم، فولج البعض هذا الباب ، ولاذ البعض الآخر بالصبر والمصابرة – وهو سلوك القطاع الأوسع من التيار الإسلامي – ولا يزال المسلكان داخل التيار الإسلامي في حوار ساخن قد يصل إلى ما هو أبعد من ذلك، ولكل منهما سنده من النصوص وتجربة التاريخ وشواهد الواقع. وقد يخيل لبعض الحكام الذين

---

[3] الشيخ عبد الحميد بن باديس، مؤسس جمعية العلماء ذات الأثر الأعظم في صياغة شخصية الجزائر العربية المسلمة، حتى غدت قصيدته المشهورة علـــى كل لسان جزائري ومطلعها: شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب

[4] راشد الغنوشي، "الاستراتيجية الأمريكية والخطر الأصولي"، الفجر، 1993/4/17

اختاروا الحل الأمني في التعامل مع الحركة الإسلامية أنهم قد حققوا نجاحاً باهراً في القضاء على خصومهم الإسلاميين، أغراهم ذلك بالتبشير بهذا الحل والعمل على تصديره ناصبين، وهم ما أدركوا أن ما يلوح من هدوء ليس ثمرة حزمهم الأمني وإنما هو ثمرة تعقل الحركة الإسلامية ورفضها منافستهم في رد العنف بمثله[1].

المهم أن الجزائر دفعت ولا تزال من أرواح أبنائها، جنودا كانوا أم شبابا اسلاميا، ومن أمن شعبها واقتصادياته وسمعته ثمناً باهظاً، هو نتيجة مباشرة للاستعاضة عن صناديق الاقتراع بصناديق الذخيرة، وإيثار مصلحة الأقلية العلمانية المعزولة عن مصلحة الجماهير الواسعة. ولعل أحداً لم ينس الدور الفعال الذي قام به خطاب الثنائي مدني وبالحاج طوال سنتين في تأطير ملايين من الشباب المهمّش في إطار العملية الديمقراطية السلمية وإعطائهم أملاً في المستقبل، دون أن تراق نقطة دم واحدة. فكم خسر المجتمع الجزائري والمسار الديمقراطي في المنطقة كلها، وكم خسرت الديمقراطية، وكم خسر العالم بالإذن للدبابات أن تنزل إلى الشارع دائسة على إرادة الشعب وآماله من خلال سحقها صناديق الاقتراع، فاتحة الأبواب أمام أتعس الاحتمالات، بما فيها الحرب الأهلية والصوملة؟ واضعة حكام الجزائر الحقيقيين في السجون والمعتقلات الصحراوية، وكان حريّاً بقوى الأمن والجيش أن تأتمر بأوامرهم، ولكن يبدو أننا لا نزال في حاجة إلى جهاد أعظم على صعيد الفكر والتربية لتعميق وإشاعة قيم الحرية واحترام إرادة الإنسان فرداً أو جماعة، وتعميق الحس المدني وإيجاد إجماع أوسع حول أرضية فكرية سياسية حضارية أرحب وأوضح وأعمق، تقتدر معها أمتنا على مقاومة ضغوط الخارج وإغراءاته و"نصائحه".

غير انه مهما بلغ حجم الاهوال التي سلطت على الجبهة الاسلامية من أجل اقصائها وتشويه صورتها والانحراف بنهجها الشعبي المدني الى مجرد عصابات قتل عشوائي ، وذلك على يد العسكر، مهتبلا ردود افعال شباب متحمس لم يتحمل وطاة الاهانة وانتزاع حقه بالقوة، فاندفع في غير تبصر الى الجبال

ورغم النجاح النسبي الذي حققه مشروع المصالحة الوطنية الذي قاده الرئيس بوتفليقة، إذ فكك كثيرا من من المظالم وداوى كثيرا من الجروح وأفسح مجال الحرية والعودة الى رحاب المجتمع أمام أكثر من عشر آلاف سجين ومسلح، مع تعويضات معقولة لكل ضحايا المحرقة، إلا أن الجرح الاصلي لم يتم تطهيره إذ كان التناول من طبيعة إنسانية بينما المشكل سياسي، متمثلا في انقلاب العسكر على صناديق الاقتراع، بينما مشروع المصالحة برأ الجيش من الخطيئة الاصلية:الانقلاب، بل اعتبره قد أنجز مهمة إنقاذ للدولة، فاستحق الشكر، بينما الضحية لم تستعد حتى حقوق المواطنة، بل حملت المسؤولية على الكارثة التي حلت بالجزائر، لكنها حظيت بعفو الرئيس، بما يفسح أمامها مجرد حق العيش، دون الحقوق السياسية، إذ لا مجال لعودة الجبهة حتى تحت عنوان آخر بل إن زعماءها محرومون من ممارسة السياسة أصلا، في أي صورة كانت، وهو ما يجعل مشروع المصالحة ناقصا خاط الجرح دون تطهير كامل له.

---

[1] راشد الغنوشي، "الاستراتيجية الأمريكية والخطر الأصولي"، الفجر، 1993/4/17

يبقى مما يذكر للتجربةالجزائرية في نهج تعاملها مع الحركة الاسلامية أنها مع عنفها لم تكن حمقاء واستئصالية بالكامل مثل التجربة التونسية، فقد ركزت سهامها على الطرف الاسلامي الرئيسي "الجبهة" تاركة مجالا لفصائل أخرى معتبرة مثل جماعة الشيخ محفوظ نحناح التي انحازت الى صف الدولة، فكوفئت بإفساح مجال المشاركة امامها في السلطة التنفيذية والتشريعية، وكذلك جماعة الشيخ عبد الله جاب الله التي تجنبت هي الاخرى سبيل العنف ولكنها انتهجت نهج المعارضة المدنية، فترواحت العلاقة معها بين غض الطرف والتحجيم،وحتى التقسيم، بما دل على نوع من عقلنة العنف لدى عسكر الجزائر في التعامل مع عمق واتساع للتدين عبّر عن نفسه في مساحة واسعة تمتد من الجبال الى مجلس الوزراء مرورا بالبرلمان، بل إن رئيس الحكومة الحالية يعد شخصية اسلامية تلقت تعليمها في جامع الزيتونة، إذ الاسلام في حده الشعبي الادنى لم تستهدفه الدولة الجزائرية كما فعلت جارتها التونسية، وإن كانت ظواهر غريبة أخذت تلوح في أفق الجزائر السنوات الاخيرة تنم عن قدر من الاعجاب الجزائري بالتجربة التونسية يبعث على الاقتداء. ومن ذلك الاستعانة بمن قادوا تجربة التغريب وتجفيف الينابيع في مجال التعليم في تونس.

ذ- **طاجكستان:** وقريب مما حدث في الجزائر عرفته طاجيكستان، إحدى الجمهوريات الإسلامية في إمبراطورية الشيوعية الهالكة. وخلافاً لبقية الجمهوريات غير الإسلامية، حيث وضع الغرب كل ثقله لإقصاء الشيوعيين وحلول الديمقراطيين محلهم، دعم الغرب بكل قوة عودة الشيوعيين ومنع الإسلام من أن يستعيد سلطانه المغتصب، ولم تشذ لفترة غير طاجيكستان حيث أمكن لتحالف ديمقراطي إسلامي أن يفوز في الانتخابات وأن يهب في انتفاضة لطرد الشيوعيين، غير أن الذي حدث هو استنفار عام في المنطقة والعالم فتدخلت روسيا والأنظمة الشيوعية المجاورة للإطاحة بالحكم المنتخب وتنصيب الشيوعيين مجدداً، مرتكبين مجازر وحشية ألجأت ما يزيد عن نصف مليون إلى مغادرة البلاد في ظروف غاية في القسوة، كل ذلك لمنع حزب النهضة الإسلامي أن يكون مجرد شريك في الحكم، وذلك بمباركة دولية غير غائبة، يدفع البلد إلى أتون حرب أهلية، إلا أن روسيا بعد اطمئنانها الى عودة الدكتاتور الشيوعي الفاسد واسرته تدخلت من أجل استتباب الامن بمصالحة بين حزب النهضة والسلطة. بينما علاقة الحرب هي السائدة بين الاسلام الصاعد في الجمهوريات الاسلامية التي خرجت من الستار الحديدي لتقع تحت وطاة خلفائه وبعضهم تالّفه الامريكان،فاستثنيت الجمهوريات الاسلامية من نعمة الديمقراطية خلافا لمثيلاتها.

6- موقف الجماعات الإسلامية الجهادية

وهي جماعات كثيرة تختلف باختلاف مرجعيتها الفكرية وأفقها الاستراتيجي، فمنها خلفيته سلفية وأفقه الاستراتيجي محلي مثل بعض الجماعات الجزائرية والجماعة الاسلامية المصرية سابقا ومنها سلفي بأفقي استراتيجي عالمي وأشهرها جماعة القاعدة وكلاهما موقفه سلبي من العمل الحزبي ومن الديمقراطية ومن العمل في ظل أنظمة

هي عندهم كافرة وليس لتغييرها من سبيل غير الجهاد،ولذلك يشتد نقدهم لعموم جماعات الحركةالاسلامية الوسطية مثل الاخوان وأمثالهم في الباكستان وتركيا..الخ. بسبب التباين في المنهج والتصور والأنموذج، لاسيماوبعض هذه الجماعات انشقت عنهم في غياهب سجون الثورة تحت وطأة القمع فكان رد الفعل الشبابي تكفير نظام القمع وتشريع الخروج المسلح عنه سبيلا وحيدا لاستعادة الشرعية، ثم تعمق التباين بتبني هذه الجماعات المنهج السلفي في العقائد مع تمدد هذا المنهج في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين(انظر أيمن الظواهري:الاخوان المسلمون والحصاد المر).ولقد تعاظم تاثيرهذه الجماعات في الشارع المصري في بعض الفترات نتيجة الأزمة السياسية والاقتصادية التي عاشتها مصر وبالخصوص بعد اقدام السلطة على التطبيع مع الكيان الصهيوني في تحد سافر للراي العام، وما ساد من مناخات انغلاق الآفاق السياسية، ومن نفاق ورشوة وفساد وبالخصوص في طبقة الحكم تصل حد التواطئ مع الاجنبي ، تاركة الشعب يُطحن تحت وطأة الأزمة، الأمر الذي هيأ لخطاب التدين الراديكالي آذاناً صاغية بتشخيصه الديني الواضح المبسط الجريء للوضع السياسي المتعفن. ورد في منشور لجماعة الجهاد المصرية ما يلي "حال مصر يتلخص في أربع عبارات: حكومة كافرة، وطائفة مرتدة تساندها، وشعب تائه، وشباب حائر"، ثم يدلل على كل وصف بأدلة تحمل قدراً لا بأس به من قوة الإقناع لدى الوسط الإسلامي، فالدولة كافرة لعدم حكمها بشرع الله واستبدالها له بقوانين مختلطة ملفقة، واستحلال المحرمات وتحريم الحلال، حتى أصبحت الدولة قوادة تحمي البغاء العلني، وتبيح الزنا بالتراضي، وتعترف بإسرائيل وتمنع الجهاد لتحرير فلسطين، مسقطة فريضة الجهاد، مع أن فتوى سابقة للأزهر تؤكد تكفير كل من يتعامل مع اليهود أو يبيع أرضه لهم. وكذا تبيح الدولة إدخال الكفار إلى بلاد الإسلام وتمكينهم من قواعد عسكرية. والدستور نفسه لا يعتبر جريمة إلا ما نص عليه القانون الوضعي. فأين مكان النص المنزل؟ وتعزز النشرة دعواها بأن القضاء المصري في قضية الجهاد الشهيرة اعترف سنة 1981م بأن القانون والدستور يخالفان الشريعة. وتختم الورقة استدلالها بفتوى للشيخ أحمد شاكر وذلك بقوله أن "الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس هي كفر بواح ولا خفاء فيه ولا مداورة ولا عذر لأحد ممن ينسب للإسلام كائناً من كان في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها وليحذر كل امرئ على نفسه"، لأن الإسلام يجعل التشريع لله والديمقراطية تجعل التشريع للشعب.

هذا عن السلطة أما عن أنصارها فمرتدون، قال تعالى (إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين)[1]، فالطائفة المعينة لهم تأخذ حكمهم (ومن يتولهم منكم فإنه منهم)[2]، والولاية هي النصرة، فكل من نصر الحاكم بالقول أو بالفعل يلزمه هذا الحكم[3]. ولقد أفتى نحواً من ذلك بشيء من التفصيل المرحوم الشيخ محمد الصالح النيفر في شأن الأحزاب التي توالي حكاماً يعطلون الشريعة أو يهزأون بأحكامها ويطاردون دعاتها. من مثل الدعوة

[1] القرآن الكريم، "سورة القصص"، الآية 8

[2] المصدر نفسه، "سورة المائدة"، الآية 51

[3] "تحقق التوحيد بجهاد الطواغيت سنّة ربانية لا تتبدل"، (سلسلة نشرات المجاهدين في مصر؛ نشرة رقم 1)

لتحدي شريعة الصيام والسخرية من الصائمين أو من أية شريعة إسلامية، فقال رحمه الله "من فعل ذلك مكرهاً أو طمعاً في حظوتهم وهو يعلم أنهم على باطل فهو فاسق، ومن فعل ذلك معتقداً أنهم على الحق فهو كافر، مرتد"[1].

وتواصل النشرة تشخيصها، فترى في عامة الناس شعباً تائهاً؛ اختلط فيه الفاسق بالكافر والمسلم، فمن أظهر منهم علامات الإسلام كالشهادتين والصلاة والزكاة كان مسلماً، ومن أظهر كفراً نظر في أمره هل هو معذور بجهل أو إكراه أم لا؟ ونحن لا نتتبع أفراد المجتمع إلا من دعت الحاجة إلى معرفة حاله كأن يكون من أعوان الطاغوت وجنوده، أو داعياً إلى ضلاله. وعامة الناس دواؤهم الحكومة الإسلامية.

"وإن قولنا شباب مسلم حائر، نقصد به الشباب الذي تنازعته الطرق، وأكثرهم لا يعلمون أولويات التوحيد ولا أبجديات الفقه، ومن علم وقف محتاراً أمام ضخامة قضية التوحيد وضراوة الباطل، فتارة يقدم وترة يجفل، وتارة يتخذ مسالك يتهرب بها... فهو منفصم الشخصية.

"إن دين الله هو التوحيد، والجهاد هو سبيل تحقيقه، وأقل الجهاد الامتناع عن معاونة هؤلاء الحكام الكافرين، والابتهال إلى الله بزوالهم وإعانة المجاهدين على ذلك بكل سبيل".

ويتعرض المنشور على قصره للإخوان المسلمين بالنقد اللاذع بدءاً بالمرشد المؤسس الشيخ حسن البنا إلى الشيخ عمر التلمساني، إلى خليفته الذي نسب إليه قوله "نريدها ديمقراطية كاملة وشاملة للجميع"[2]

كما أخذ عليهم زعمهم جدوى العمل لتغيير هذا الواقع بالديمقراطية والعمل داخل البرلمان

وتتساوق مع هذا التوجه مقالة د. عبد الحميد مطلوب رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة الأزهر "لا يوجد في الإسلام أحزاب، فالأصل أن المسلمين جماعة واحدة كما قال الله تعالى (وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) [سورة الأنبياء: 92]. إن الأحزاب لم تظهر في التاريخ الإسلامي إلا نتيجة للحروب والفتن والابتعاد عن شرع الله، وأن الأندلس لم تضع من المسلمين إلا بعد أن تفرقوا"[4].

أما عمر عبد الرحمن مرشد جماعات الجهاد (الجماعة الإسلامية) فلا يرى تعدّد الأحزاب حتى في الإطار الإسلامي جائزاً لأنه ليس هناك غير حزبين حزب الله وحزب الشيطان[1]. غير أنه كان له موقف آخر على إثر الحدث الفظيع، حدث تفجير مركز التجارة الدولي بنيويورك والذي وجهت فيه التهمة إلى عدد من الشباب الإسلامي المشتبه في ارتيادهم مسجداً في نيوجرسي يخطب فيه د. عمر عبد الرحمن اتجهت الأضواء نحو الشيخ،

---

[1] من فتوى وزعها الشيخ محمد الصالح النيفر في تونس سنة 1979

[2] العالم (21 حزيران/يونيو 1982)

[4] نقلاً عن: حسنين كروم، في: القدس، العدد 1121

[1] المصدر نفسه

والتقى به مراسل نيوزويك، وأجرى معه حواراً، نورد منه حديثاً متعلقاً بالدمقراطية في الإسلام، جواباً عن السؤال: كيف يجب أن يكون موقف الغرب من الحركة الإسلامية، هل يخاف الغرب من الإسلام؟ قال: "إذا كان الغرب جدياً في رفع شعارات حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية، فعليه ألا يخاف من الإسلام بل يجب أن يحبه لأن الإسلام رسّخ مبادئ الحرية والديمقراطية منذ أربعة عشر قرناً، فلماذا يعادي الإسلام؟". "لماذا يضرب الغرب الحركات الإسلامية بالجزائر وتونس ومصر؟ إن الغرب يبذل جهده لتدمير المسلمين في كل العالم"[2].

وقد يكون الشيخ استعمل مصطلح الديمقراطية على خلاف عادات جماعات الجهاد التي تراها كفراً – شان حزب التحرير- ربما في معرض الجدل والمحاجة وتوضيح معاني الإسلام لمن يجهلها فيقربها إليه باستخدام ما هو مألوف لديه من العبارات، ولا يكون المقصود عندئذ بالديمقراطية ما هو متداول من إقامة الحكم على أساس التراضي والاجماع وليس على أساس الفردية والاكراه حفظا على وحدة الجماعة بدل إثارة الصراعات داخلها ودون أن يتم ذلك في إطار التعددية كما عرفا الغرب

ولقد شهدت الجماعات الجهادية ضروبا من التطور هائلة قادت عددا من فصائلهم الى تشكيل جبهة عالمية للجهاد ضد اليهود والنصارى ومن والاهم "القاعدة" بقيادة اسامة ابن لادن ومساعدة ايمن الظواري امير منظمة الجهاد المصرية اندمجت فيها فصائل جهادية من بلاد شتى ونفذت- ضمن استراتيجيتها الجهادية العالمية- عددا من الهجمات على امتداد المعمورة اشهرها هجمة سبتمبر2001 "غزة مانهاتن" حسب تعبير القاعدة التي كانت لها اوخم العواقب على صورة الاسلام ووضع لمسلمين في العالم ربطا لهما بالارهاب .كما وضعت سلاحا فتاكا في يد التحالف الصهيو مسيحي محافظ المتحكم في القرار الامريكي وفي يد كل عدو للاسلام وللاسلاميين وبالخصوص جماعات التطرف العلماني وأنصار الحل الامني في بلاد العرب والمسلمين بل في العالم كله حيث قوانين مكافحة الارهاب فتعززت سلطات أجهزة الامن وتراجعت مطالب الديمقراطية وحقوق الانسان وسلطة القانون واستقلال القضاء ، وتم احتلل بلدين مسلمين حتى الآن، وحوصرت الاقليات المسلمة، وتراجع الاهتمام بالقضية الفلسطينية.

ومن ضروب التطور في الاتجاه المعاكس ما شهدته "الجماعة الاسلامية"المصرية وهي أهم الفصائل المؤسسة لاستراتيجية الجهاد في الاسلام المعاصر من مراجعات جذرية تمت في غياهب السجون وخارجه نسفت اسس المنهج الذي تاسست عليه والمتعلق بتكفير الحكومات القائمة في العالم الاسلامي اليوم ومنها الحكومةالمصرية وتشريع الخروج المسلح عليها.لقد اعتذر قادة الجماعة للشعب المصري بنقص فقههم معتبرين أن منهج الاسلام في اصلاح مثل الاوضاع القائمة هو المنهج الذي استقر عليه عموم علماء أهل السنة: المنهج السلمي أمرا بمعروف ونهيا عن منكر.والحقيقة أن السلطة بأجهزتها الخبيرة لم تكن بعيدة من هذا التطور على الاقل بالتشجيع لكل من

---

[2] *Newsweek* (15 March 1993)

سار على هذا الدرب فخففت عنه الوطأة داخل السجن أو حتى أطلقت سراحه وأفسحت أمامه مساحة من العمل المدني عبر السعي لتكوين الجمعيات .ولقد شملت اجراءات التخفيف الآلاف ممن مرت عليه الاهوال.

بينما فصائل أخرى من الجهاديين التحقوا بساحات دولية للجهاد كانت تجد التشجيع من المعسكرالراسمالي وبالخصوص في افغانستان جهادا ضد الحكم الشيوعي في افغانستان حيث تاسست مدرسة جهادية فكرا وممارسة ،استقطبت شبابا من جميع ارجاء عالم الاسلام ، حتى إذا انقضت مهمة طرد السوفيات بل اسقاط امبراطوريته بدأت مطاردة خريجي تلك المدرسة الذين انتشروا في أكثر من قطر محدثين فيه ضروربا شتى من التفجير والفتنة. وكان للجزائر النصيب الاوفى . ولغيرها نصيب بحسب طبيعة الظرف . وفي ظل المطاردة وانتهاء قيادة افغانستان بعد تقاتل المجاهدين على حكم الى طالبان تم تأسيس تنظيم دولي للجهاد تحت مسمى الجبهة الدولية للجهاد ضد ليهود والنصارى " بقيادة اليمني السعودي أسامة ابن لادن ومساعدة أمير الجهاد المصري أيمن الظواهري- كما تقدم-.ولقد مثّل هذا التنظيم في الآن نفسه التحدي الاعظم للنظام الدولي القائم وبالخصوص بعد نجاحه في تسديد ضربة موجعة لراس النظام الدولي سبتمبر2001، كما قدم الفرصة المنتظرة من قبل زعيمة النظام الدولي لحشد دول العالم وراءها حربا على الاسلام ومؤسساته حتى الخيرية ودعاته وأقلياته وعلى كل قوة منافسة لها بذريعة الحرب المقدسة على "الارهاب".وليس الجهاد هنا مجرد أداة لدفع المعتدي الصائل على دار الاسلام ، كما فعلت كل الشعوب الاسلامية التي تعرضت للاحتلال أوتتعرض له اليوم مثل فلسطين والعراق ولبنان وافغانستان ..وإنما هو حرب شاملة ضد الآخر الذي لا يدين لحكم الاسلام من اجل إخضاعه،إذ ما يجوزفي نظر هؤلاء أن تبقى شرعية لنظام لا يحكم بالاسلام.وفي ظل هذا التصور الذي أسس له على نحو ما سيد قطب والمودودي وتابعهما آخرون لا مجال للتعدد السياسي والفكري داخل مجتمعات الاسلام ولا للتعدد الدولي والحضاري خارجه.بما يمثل أيضا تحديا للنظريةالاسلامية في الحرية والتعددية وهي النظرية التي تاسست عليها المجتمعات الاسلامية التاريخية وقامت على أساسها علاقاتها الدولية كلما كان هناك استعداد لدى الآخرين للتعايش السلمي والامن من العدوان، إذ حرية الاعتقاد والدعوة بالتي هي أحسن وعلاقات السلم ومنع العدوان الأصل في العلاقة مع الأخر.رغم أن غياب قانون دولي قبل العصر الحديث جعل علاقات الحرب والقوة الاصل في العلاقات الدولية من هنا جاء مفهم دار الاسلام مقابل دار الحرب .وما دار الاسلام إلا دار الأمان، البلاد التي يامن فيها المسلم على نفسه وماله وعرضه،أي هي دار العدل والحرية. بينما غدت العلاقات الدولية فيالعصور الحديثة محكومة- ولو نظريا- بقانون دولي يجعل السلم وتبادل الاعتراف والتعاون اساس العلاقات الدولية وليس الحرب كما كان سابقا بما يجعل الحرب الحالةالاستثنائيةالتي لا يبررها سوى دفع العدوان.قال تعالى"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لايحب المعتدين"البقرة (انظر بحث لنا بعنوان..........)

ومن حركات الجهاد المعاصرة ما هو امتداد لعمل واستراتيجية الحركات الوطنية التي نشات في كل بلاد للاسلام تعرضت للاحتلال، ومن أشهرها اليوم حركة حماس والجهاد في فلسطين..وهي حركات محلية تأسست على نهج فكري وسطي بعيدا من نزوعات التكفير. ولهما مثيلات في العراق وافغانستان والشيشان والفلبين ..

7- الحركة الإسلامية في السودان

السودان كيان حديث لمّا يكتمل بناؤه فهو لا يزال مسرحا لحروب أهلية منذ استقلاله1956،كان من جملة الكيانات التي أفرزتها مخططات التجزئة لكيان الامة . تأسس من خلال ملحمته الجهادية الرائعة ضد الاحتلال البريطاني في نهاية القرن التاسع عشر . وتقلب في سياق الرياح التي تعاورت المنطقة بين حكم عسكري غطّى المرحلة الاطول من استقلاله، وبين ديمقراطية هشة قصيرة العمر. غير أن ضعف كيان دولة بلا تاريخ ولا موارد مالية ضخمة أتاح فرصا لنزوعات الانفصال، واجدة التشجيع الخارجي، لمنع تمدد العروبة والاسلام ولمحاصرة مصر، بما زاد الدولةضعفا. كما حال والدولة الهشة دون ممارستها نمط القمع المعتاد من أخواتها العربيات ، ما حفظ للسودانيين في كل الاحوال قدرا مما عرفت به حياتهم وتقاليدهم من عفوية وانفتاح وحرية وفطرية، عبر كل الايدولوجيات التي ظهرت في المنطقة وسلكت طريقها بيسر الى السودان دون أن تتعرض لاضطهاد يذكر بالقياس الى ما تعرضت له في الجوار العربي. وكان من الطبيعي أن يظهر التيار الاسلامي هنا منذ وقت مبكر متأثرا بالمركز المصري المجاور، فتشكلت فكرة الاخوان منذ بداية الخمسينيات من خلال حركة دعوية سياسية تفاعلت مع طبيعة مجتمع منفتح فشاركت في هموم ومؤسسات مجتمعها السياسية والنقابية بما نمىّ لديها فكرة وتجربة أميل الى الانفتاح والنقد بالقياس الى ما هو معتاد من فكر وتجربة تم نموهما في مناخات سياسية قمعية فرضت الميل الى السرية، وأفضى ذلك الى اختلاف وتباين مع التجربة الام وانشقاق تنظيمي. وكان للدكتور الترابي في كل ذلك دور مقدر، مجادلا ضليعا في طليعة التجديد الفكري السياسي والاصولي والفقهي،وأكادميا قانونيا محترما: عميدا لكلية الحقوق ولاعبا سياسيا محترفا في الصف الاول من النخبة السودانية، وظل محتفظا بهذا الموقع خلال نصف قرن.وكثيرا ما أفضى به منهاجه الى غياهب السجون حتى عندما قاد فريقه الى سدة السلطة عبر انقلاب، متصورا أن طبائع الامور يمكن القفز فوقها، حتى من قبل ألمعي مثله ،إذ تصور أنه يمكن استخدام العسكر ولو كانوا من بين مريديه في انتزاع السلطة،مخاطرين بأنفسهم،ثم تسليمها له ليحكم من ورائهم، ثم يصرفهم متى شاء، عودا الى ما يتصور من نموذج لحكم الناس شوريا! وهكذا انفجرت الخلافات وتوالت الانشقاقات أمام التنازع على النموذج نموذج الحكم الاسلامي الذي منذ انقلاب معاوية غفر الله له، تضببّت صورته واختلطت بحكم التغلب ، ورغم نقد الترابي الصارم له دفاعا عن حكم شورى الناس فانه لم يمنع نفسه من امتطاء جواد العسكر،عودا الى حكم التغلب، مع توهم استخدام العسكر ثم التخلص منهم بما يذكر بابناء يعقوب إذ برروا جريمتهم"اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا....ثم تكونوا من بعده قوما صالحين". والوهم الثاني الذي فات ذكاء الترابي:استخفافه بموازين القوة

الاقليمية والدولية إذ حملته نفس رياح الأماني التي حملت الثوريين من قبله الى القفز فوق حقائق الواقع الصلبة، واقع سودان ممزق، هو أضعف من أن يتخذ منه قاعدة لتصدير الثورة وتهديد أنظمة أخرى، لا سيما والبلد لّما يكتمل بناؤه الوطني أصلا، والحركة الاسلامية فيه لا تمثل غير أقلية، انقلبت على الاغلبية يأسا منها واحتقارا لها، مستظهرة عليها بمؤسسات الدولة الحديثة: الامنية والاقتصادية والتعليمية لتخليصها من أمراضها. إنها نفس رهانات وأدوات جماعات الحداثة،وهي رهانات أثبتت التجربة فشلها الذريع فيما صمدت اليه، فالناس فطروا على الحرية ويكرهون حتى ما فيه نفعهم وخيرهم إذا أتاهم مستعليا قاهرا ، قد يستكينون له ولكن متربصين به لحظة ضعف للتمرد عليه.ولا يخرج الرهان الحداثي الاسلامي السوداني على الدولة أداة للتغيير والتسلط على الناس، عن رهانات نظرائهم الشيوعيين والقوميين والوطنيين، متجاهلين أن هويات الشعوب أصلب من كل معاول الدولة.وحتى لو صح ما يؤكده الترابي من "أنه لا يوجد في السودان نظام تعددي قابل للتطبيق. إن السودان ليس ليس شعباً متجانساً، بل هو مزيج من الجماعات العرقية والمنظمات الطائفية"(2) فإنه ليس هناك ما يسوغ لجماعة أن تفرض وصايتها على الآخرين بمثل هذ الحجة أوغيرها لاسيما من قبل مفكر نذر فكره للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد والاجتهاد والشورى.فلا عجب إذن أن يدير عليه تلاميذه نفس المنطق والسلاح:الانقلاب، حاكمين على تجربة ثرية طالما علقت عليها الآمال في تطوير نموذج اسلامي حديث يكون شهادة للمشروع الاسلامي في الدفاع عن الحرية والتعددية، وليس شهادة عليه ،كما هو الحال.

لا يخلو المشروع من انجازات، من مثل عقد الصلح مع الجنوب وقطاع من الغرب، وكذا استخراج البترول وتوسيع شبكات التعليم، ولكن ما قيمة هذا الصلح إذا جاء ثمرة لضغوط الخارج و لم يتاسس على صدق واحترام للعهود ؟ وما قيمة ظواهر تنموية إذا لم تؤسس على نظرية وممارسة في الحرية والتعددية وتداول السلطة واستقلال القضاء وحرية الاعلام بما يدرا استغلال النفوذ والاثراء غير المشروع .وإن الفشل في إدارة خلافات الحركة الداخلية ديمقراطيا لا يقدم تطمينا كافيا على صدقية مبدئية تحمي من الازدواجيةوالذرائعية، مما يحمل خطر تشظي السودان .ويكون ذلك لو حصل من أفدح الشهادات على خيبة المشروع الاسلامي السوداني.ومن ذلك ما يلحظ من حدة في تعامل إخوة الامس بما يشبه نزوعات الثار وبالخصوص الصرامة التي يعبر عنها الشيخ تجاه مريدي الامس وكأنه مصمم على الاطاحة بهم ولو كان الثمن خراب البيت جملة، وكان أحفظ لمكانته حكما بين تلاميذه أن يستعلي بنفسه فلا يكون طرفا، ويفرغ لمهام استراتيجية تنفع الامة كلها هو من أكثر المؤهلين لها، وذلك كان اقتراحي له ولّما تنفجر الخلافات.أسوأ ما في الامر أن السودان وغن كسب مع الحركة الاسلامية بعض الكسب إلا أنه فقد أهم ما كان يميزه عن الانظمة العربية أن الدولة فيه رخوة لدرجة عدم الشعوربها، لكنها خلال "الحكم الاسلامي" نبتت لها مخالب وتضخم وتعقدت أجهزتها الامنية. ويبقى المجتمع السوداني تعدديا بتركيبه وثقافت السياسية، وهو ما فرض على الحكم التراجع عن نهج إلغاء الاحزاب بعد فشل رهان مركزة الدولة

وتفكيك البنية التقليدية التعددية للمجتمع، فاعترف بالتعدد مجددا والقبول بنوع من التقسيم للسلطةوالثروة لا يزال ينتزع انتزاعا بحد السيف والتمرد، بما فتح أبواب البلاد لمزيد من التدخل الخارجي.

8- مواقف مفكرين رافضين للحزبية

لا حديث لنا هنا عن الجماعات الرافضة للعمل السياسي جملة، فهي إن اعتبرت رفضها مسألة مرحلية قد يكون لها وجه حق، وإن رفضته على الإطلاق سقطت في مقولة العلمانية، مقولة الفصل بين الدين والسياسة، وإنما حديثنا عن الجماعات والمفكرين الذين يرفضون إطلاق وصف الحزب على تجمعاتهم أو يرفضون العمل السياسي في الأطر القانونية، وهؤلاء وإن لم يكونوا قليلين إلا أنهم في انحسار لصالح تيار الوسطية تيار التعددية والمشاركة.

ومع ذلك ظلت كثير من الجماعات الإسلامية المنشغلة بالمسائل السياسية تأنف من وصف نفسها بالحزب، فالعلامة أبو الأعلى المودودي رغم قبوله بحق التجمع في الدولة الإسلامية على اعتبار "أن اختلاف الآراء حقيقة ملازمة للحياة الإنسانية، ولذلك فمن الممكن أن تظهر في الأمة التي تجتمع على مبدأ واحد ونظرية واحدة مدارس مختلفة يتقارب دعاتها على أي حال في ما بينهم. كما اعترف الإمام علي (رضي الله عنه) بحق الخوارج في الاجتماع ما داموا لم يعمدوا إلى الإكراه وفرض نظرياتهم"[1]، رغم ذلك فقد كان حرصه شديداً على وحدة الأمة ووحدة مجلس الشورى، فمنع التحزب على أعضاء الهيئة الشورية، بل ذهب في الدستور الإسلامي أبعد من ذلك، فدعا إلى أنه ينبغي التخلّص من النظام الحزبي الذي يدنّس نظام الحكومة بأنواع من العصبية الجاهلية، الذي من الممكن فيه أن تستبد بزمام الأمر في البلاد طائفة مولعة بالنفوذ والسلطة، وتنفق أموال الجمهور في استمالة من ينتصرون لها انتصاراً دائماً من الأهالي ثم تفعل في البلاد ما تشاء بتأييد من هؤلاء وانتصارهم بالرغم من مساعي الجمهور في كبحها[2].

وقد لا نجد سبيلاً إلى التوفيق بين دعوة الشيخ المودودي للتخلص من النظام الحزبي في فترة متقاربة مع دعوة الشيخ البنا وبين تأسيسه جماعته – وإن لم يطلق عليها حزباً، لكنها شاركت أكثر من مرة في المعارك الانتخابية وكان لها ممثلون في البرلمان – فهل يكون ذلك القبول هو من قبيل الاعتراف بالأمر الواقع دون أن يعني ذلك ضرورة الاعتراف بمشروعيته؟ ولكن على فرض صحة هذا التأويل هل تجيزه الأخلاق الإسلامية؟ لا نرى لذلك وجهاً. ولقد مرّ بنا ما انتهى إليه تطور الإخوان المسلمين إلى القبول بالتعددية الحزبية ورفض أي ازدواج في الموقف بين مرحلة التمكن وما قبلها.

أما المفكرون الإسلاميون الرافضون لمبدأ الحزبية في الدولة الإسلامية وأن تناقص عددهم، فهم قائمون في الساحة يذودون عن وجهة نظرهم ونكتفي هنا بالإشارة إلى اثنين:

---

(1) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية (بيروت: دار الفكر، 1977)، ص187

(2) المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص62

أ- د. صبحي عبده سعيد، ينتهي من تتبعه تجربة الحكم الإسلامي الأولى الى أن نشأة الأحزاب جاءت ثمرة طبيعية لخروج المجتمع الإسلامي عن أصول منهجه ووقوع المسلمين بين أيدي حكام غير قادرين على رد كل أمر لصراط الله المستقيم بحزم لا يلين، أو في أيدي حكام مارقين، فظهر التحزّب في المجتمع كدليل على اعوجاجه، والنتيجة أن الشورى كرأي ومعارضة، على هذا الأساس وكأصل من أصول الحكم في الإسلام تظل حقاً لكل فرد يكشف عنها بالممارسة الفردية من دون حاجة إلى استقطاب أو تجمع، لأن الإسلام لا يعرف لعبة الكراسي وصولاً إلى الحكم، ومن ثم فالشورى ليست بحاجة إلى أحزاب سياسية، وإنما بحق في حاجة إلى تربية إسلامية تعود بنا إلى وحدتنا كأمة واحدة اجتمعت على أصرة العقيدة، ولا ترى لها راية غير راية الله، وحزب الله بمنظوره الإلهي ومفومه الإيماني[1].

ب- كليم صديقي، مفكر إسلامي باكستاني هاجم بشدة في كتبه ما أسماه بالأحزاب الإسلامية وخاصة "الإخوان المسلمين" والجماعة الإسلامية بباكستان، ناعياً عليهما أخذهما بالفكر الغربي في الفلسفة والتنظيم، إذ يعتبر كليهما قد حاد عن منهج الإسلام في الثورة والقيادة، ولذلك ظلتا معزولتين عن هموم الجماهير غير قادرتين على تعبئتها بفعل عدم تمثيلهما لنموذج القيادة النبوي وتجسيد مفهوم حزب الله. وفي هذا التيار المعتبر في المدرسة الإسلامية المعاصرة – وإن يكن أقلية – تندرج مواقف جماعات سلفية وجهادية وقوى تقليدية.

الخلاصة: إن الفكر السياسي الرافض للحزبية، رغم انحساره لا يزال يمثّل في اوساط اسلامية لم تتخلص من مواريث مفهومية عن وحدة الامة وربط الفتن بالتعددية والاختلاف، وذلك بأثر تجارب فتنوية مؤلمة في تاريخ المسلمين وبأثر تصورات خاطئة للاجماع والوحدة يضعهما نقيضا للتعدد والاختلاف ، وتأويلات خاطئة لمأثورات قد تكون صحتها موضع شك مثل الاثر الذي يخبر فيه النبي عليه السلام عن افتراق الأمة إلى أكثر من سبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، فكل جماعة تنطلق في عملها من اعتبارها المقصودة بالفرقة الناجية والبقية في ضلال مبين. وحتى لو صحّ هذا الأثر فالفرقة الناجية هي عموم الأمة المعترفة بالمرجعية العليا للوحي وإن اختلفت في الاجتهاد.(انظر دراسة للمؤلف بعنوان :جدلية الوحدة والتعدد في الاسلام"

ولا شك أن علاقة بشرية تنطلق من هذا المنطلق لا يمكن أن تنتهي وتستريح إلا بإعدام أحد طرفي العلاقة أو هما معاً، ولذلك ترى التعايش بين الجماعات الإسلامية عسيراً، والحوار بين الإخوة صعباً، والشورى تكاد تكون مغلقة. ومع ذلك فالساحة الإسلامية تشهد تطوراً لا بأس به في اتجاه الاعتراف بالتعددية السياسية سواء بفعل التجارب المريرة للاستبداد السياسي التي كانت الحركة الإسلامية أكبر ضحاياه، أو بفعل تصاعد الموجة الديمقراطية

---

[1] سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص141-142

في العالم، وتنامي الفكر الإسلامي الديمقراطي. ورأينا أن القسط الأكبر من استمرار فعالية اتجاه التشدد في الفكر الإسلامي تتحمل مسئوليته أوضاع القمع السائدة في النظام العربي، ومع ذلك فإن تيار الاعتدال هو الأوسع سامعاً في الشارع الإسلامي، وهو الذي يستقطب القطاعات الأوسع من الجماهير.

9- الجيل الرابع

حاول الجيل الرابع من أجيال الحركة الإسلامية المعاصرة[1] تجاوز جملة من معوقات الحركة، مستوعباً كسبها عبر كل أجيالها، إن على مستوى الاعتقاد السلفي الرافض للتقليد والمصرّ على أولوية النص ومشروعيته العليا، أو على المستوى السياسي الاجتماعي بالتأكيد على الشورى لا مجرد ممارسة فردية بل أساس للدولة، وحق التجمع والمشاركة السياسية واثقافية والاقتصادية، إنه احتفظ من الجيل الأول بصفاء الاعتقاد السلفي، ومن الجيل الثاني بجرأة الطرح الإسلامي وواقعيته في مواجهة الغزاة، ومن الجيل الثالث بإيمانه المطلق بصلاح الإسلام بديلاً حضارياً عن الغرب مستوعباً إياه، وبوحدة الأمة في مواجهة الهجمة الصهيونية الغربية.

ولقد صاحب بروز هذا الجيل انحسار هائل وهزائم فاضحة للمد العلماني على المستوى السياسي والفكري. ويمثل انهيار الأنظمة العربية عام 1967م وغزو بيروت في عام 1982م وغزو الخليج سنة 1990م وكذا الانسحاب الصهيوني من لبنان سنة2000 ثم ما مني الجيش الذي لايقهر من هزيمة اشنع على يد المقاومة الاسلامية"حزب الله"هذه السنة 2006، هزيمة لعموم الأنظمة العربية يمينها ويسارها، وتجسيداً حيّاً لفشل المشروع النهضوي على طريق التبعية للغرب . وكان من الجهة الأخرى اكتساح المد الإسلامي للجامعات ومراكز العلم والحداثة وميادين النضال، واندلاع الثورة الإيرانية والأفغانية، والمد الإسلامي في مصر والشمال الأفريقي وغيرها، وتراجع كثير من المفكرين والحركيين من مناضلي اليسار عن مواقفهم السلبية من الإسلام بعد أن اكتشفوا صورته الحقيقية في الصف يصد الهجمة الامبريالية على الامة في فلسطين والعراق.. . كان كل ذلك محطات كبرى لمسيرة الجيل الجديد من المفكرين الإسلاميين. هذه المسيرة المباركة التي رغم ما تزال تعانيه من معوقات داخلية ومحن تنصب عليها بكل شراسة من الخارج، فإنها لا تفتأ تؤكد أبعاد الإسلام الثورية التحررية وجدارته قيادة الجماهير وبناء الحضارة والدولة، وأن الجماهير في إطار الشريعة هي صاحبة السيادة والسلطة، وأن لا وصاية لأحد على الأمة.

لقد نما وتدعم وسط الجيل الرابع من المفكرين الإسلاميين اتجاه التخصص في الدراسات الإسلامية، سواء في ميدان القانون الخاص أو القانون العام وخاصة الدستوري منه، ولا شك أن ريادة الدكتور السنهوري وضياء الدين الريس والمودودي لهذا الجيل في الدراسة المتخصصة لموضوع الدولة الإسلامية ريادة واضحة، إلى جانب ثلة طيبة من رجال القانون في الجامعات المصرية وغيرها، حتى غدت مادة الدولة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي

---

[1] سعيد، الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، ص141-142

والإدارة الإسلامية مواد عادية في كليات الحقوق والاقتصاد والعلوم السياسية والإدارية، تعتمد منهج المقارنة مع النظريات الغربية وتنتهي من خلال تقنيات المنهج العلمي لإثبات تفوق الفكر الإسلامي وقدراته الهائلة على حل مشكلات العصر، لقد تحوّل عدد لا بأس به من رجال القانون الذين كانوا حتى السبعينيات مجتهدين في نشر الفكر السياسي والقانوني والاقتصادي والإداري الغربي، تحوّلوا إلى رواد الفكر الإسلامي، وتربى على أيديهم جيل من المفكرين الإسلاميين المتخصصين.

إن السائد وسط هذا الجيل حول موضوع الأحزاب هو:

- الإقرار بحقوق ثابتة تستمد مشروعيتها من الله خالق الإنسان.
- إن الاختلاف أصيل في طبائع البشر[1]، والإقرار للإنسان بحق، هو إقرار له بحق الاختلاف بما يقتضيه ذلك من حق التعبير والتجمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- إن الشريعة ولئن أقرّت بحق الاختلاف فقد اشترطت أن لا يكون في الدين، أي في أصوله الثابتة، وأن لا يكون على حساب المودة والأخوة، وإلا غدا مذموماً مشؤوماً.
- إن العدد الأوفر من مفكري هذا الجيل من المسلمين قد أكدوا على أهمية الأحزاب في تنمية المشاركة السياسية للجماهير والتعبير عن إرادة الأمة وتقويتها سواء من أجل مواجهة الاستبداد الداخلي أو العدوان الخارجي، ولكنهم يقيّدون هذا الحق بألا تجوز هذه الحرية على عقيدة الأمة أو أن تهدد أمنها واستقلالها. على اعتبار أن الدولة الإسلامية دولة ذات أساس وهدف عقائدي، فهي نشأت بالإسلام ولخدمته وتوفير صالح المحكومين، فما ينبغي للوسيلة أن تعود على أصلها بالبطلان، وأن الوصف الديني في هذه الدولة يختلف عن الوصف الديني في دولة أخرى تعتبر الدين مسألة شخصية، بينما هي تعتبر أوصافاً أخرى كالملكية أو الجمهورية أو التوجه الاشتراكي أو اللغة أوصافاً رئيسية تدخل في باب النظام العام لتلك الدولة. إن الدولة الإسلامية تقرّ المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات، ولكنها تعتبر الوصف الديني أساساً صالحاً للتمييز في المسائل التي تتعلق بالدين. ذلك هو نفسه من مقتضى المساواة، لأن فرض مقتضيات دين على من لا يؤمن به – كمنع غير المسلم في الدول الإسلامية من شرب المر مساواة له بالمسلم – ليس من المساواة في شيء، كذلك المبايعة أو التعاقد مع كافر لحماية الإسلام ليس عدلاً، والسماح بنشوء جماعة تستهدف الإطاحة بالبنية العقائدية للدولة أو تقوم على أساس الولاء لأعداء الأمة ليس من العدل والمساواة، وإنما هو الجور على حق الأغلبية بل أكثر من ذلك هو اعتداء على الهوية والروح العامة للشعب، لأن الشعب ليس مجموعة أفراد التقوا في نزل واضطرتهم مقتضيات التعايش أن

[1] "الخلاف في الشريعة الإسلامية"، في: عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية (بغداد: مكتبة القدي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982)، ص279

يضعوا مجموعة تراتيب تحفظ تعايشهم، بل الدولة كيان معنوي ذو هوية خاصة[1]، قد يعبر عنها رجال القانون الدستوري بالنظام العام. على أن الدولة لا استقرار لها دون بروز إجماع حول ثوابت تعطي الدولة عقيدتها وهويتها ورسالتها، وترسم قانوناً أو واقعاً لدائرة الحرية والتداول على السلطة، دون أن يمنع ذلك من وجود جماعات هامشية. هكذا فما ينبغي أن يطلب من الشعب أن يشجع على نشأة ما يتهدد كيانه.

10- المواطنة عامة وخاصة

للإنسان في الدولة الإسلامية أيّاً كان مذهبه وجنسيته، حقوق ثابتة في العيش الكريم – تقدم ذكرها – ولكنه يملك حق الاختيار في أن يؤمن بأهداف الدولة والأسس التي قامت عليها ويمثل الإسلام العمود الفقري، أو أن يرفض ذلك. فإن آمن بها وكان مسلماً فليس له ما يميّزه عن إخوانه المسلمين غير مؤهلاته، وإن اختار الرفض فهو مجبر من أجل اكتساب حقوق المواطنة أن يوالي الدولة ويعترف بشرعيتها فلا يتهدد نظامها العام بحمل السلاح في وجهها أو موالاة أعدائها.

ولكن مواطنته تظل ذات خصوصية لا ترتفع إلا بدخوله الإسلام، أي يظل متمتعاً بحرية لا يتمتع بها المسلم تتعلق بحياته الشخصية في أكله وشربه وزواجه[2]، محروماً من حقوق يتمتع بها المسلم كتولي مواقع رئيسية في الدولة ذات مساس بهويتها (الرئاسة العامة)، ولكنه من جهة أخرى يعفى من واجبات مطلوبة من المسلم، كالامتناع عن محرمات معينة، وهي استثناءات محدودة لا تخل بمبدأ المساواة، وهو مبدأ أساسي مرعي في الدولة الإسلامية، وإنما هي من مقتضياته.

ونحن لا نعلم دولة الدنيا قديمة أو حديثة خلت دساتيرها جملة في مسألة تنظيم حقوق المواطنة، ومنها الحريات العامة كحرية تكوين الجمعيات من وضع قيود معينة من شأنها حفظ كيان الدولة أو حرية المواطنين وحق الأغلبية في أن تصبغ الحياة العامة بصبغتها. ففي المادة الرابعة من الدستور الفرنسي الصادر سنة 1958 نصّ على أن الأحزاب والتجمعات تسهم في الإعراب عن الموافقة، وتشكّل وتمارس نشاطها بحرية، وعليها أن تحترم مبادئ السيادة الوطنية ومبادئ الديمقراطية[1]. والدستور المصري الحالي يشترط على الأحزاب أن لا تخالف الشريعة الإسلامية.

وإذا كانت المواطنة في الدولة تكتسب – كما تقدم – بتوفر شرطين هما الانتماء للإسلام والسكن في قطر الدولة الإسلامية، معنى ذلك إمكان تصور مواطنة خاصة لمن توفر فيه شرط واحد: بالنسبة إلى المسلم خارج إقليم الدولة – أي مجال سيادتها – وبالنسبة إلى غير المسلم القاطن في لإقليم الدولة وأعطى ولاءه لها. وهذان النوعان من

---

[1] انظر حديث لراشد الغنوشي أجرته معه جريدة الرأي (تونس) سنة 1984، والحوار المطوّل الذي أجراه الصحفي قصي درويش

[2] ذهب الاجتهاد في السودان إلى أبعد من ذلك فأقرّ للأقاليم ذات الأغلبية المسيحية أن تختار في تنظيم حياتها المحلية قانوناً غير الشريعة الإسلامية

[1] باكتيت، النظام السياسي والإداري في فرنسا، ص105، وصلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1983)

المواطنة الخاصة تكسب صاحبها حقوقاً هي دون حقوق المواطن الذي استكمل الشرطين، وكل منهما يملك استكمال الشرطين، الأول بالانتقال إلى لإقليم الدولة، والثاني بدخوله الإسلام، فإذا آثر غير ذلك تحمّل بالطبع مسئولية اختياره.

ولقد تقدم الكلام على هذه الحقوق. وإذا كان المسلم خارج إقليم الدولة لا يملك غير حق النصرة في حدود إمكانات الدولة فإن غير المسلم "الذمّي" يملك إلى جانب النصرة سائر الحقوق التي يملكها المسلم، عدا شغل المواقع ذات المساس المباشر بهوية الدولة وطبيعتها الإسلامية، مع ملاحظة أن الوظائف في الإسلام ليست حقوقاً للمواطن، وإنما هي أعباء وتكاليف.

ولقد لفت نظر المؤرخين الأوربيين الذين درسوا تاريخ الحضارة الإسلامية ظاهرة غريبة لا نظير لها في حضارات أخرى هي كثرة الرجال غير المسلمين ذوي النفوذ في جهاز الحكم الإسلامي، يقول آدم متز: "من الأمور التي تعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام[1] وكان تشكّي المسلمين من ذلك كثيراً". ويقول المؤرخ الأمريكي درابر: إن المسلمين الأولين في زمن الخلفاء لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من النصارى المنظورين ومن اليهود محل الاحترام، بل فوضوا لهم كثيراً من الأعمال الجسام ورقّوهم إلى المناصب في الدولة، حتى إن هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسته فكانت مفوّضة أحياناً إلى النسطوريين وإلى اليهود تارة أخرى[2]، واستوزر عدد من الخلفاء عدداً من اليهود والنصارى.

كيف لا، وقد أمنت كل شعوب الدولة الإسلامية في ظل الإسلام على اختلاف دياناتها وألوانها فتفتقت مواهبها وأحيت ثقافتها وتراثها وساهمت مساهمة فعالة في صنع الحضارة الإسلامية، حتى إن النزهاء من مؤرخي اليهود يعترفون بأن عصر الحضارة الإسلامية بالأندلس – مثلاً – كان العصر الذهبي لليهود، يقول سيمون دينوه في كتابه تاريخ اليهود "لأول مرة يتمكن قسم من الشعب اليهودي من التمتع بحرية الفكر، وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر بلغ تطور الفكر اليهودي في القرون الوسطى قمة النجاح"[3].

أما الدولة الغربية المعاصرة فرغم ادعائها المساواة والتحرر من التمييز الديني فإن ملايين المسلمين من مواطنيها، رغم بلائهم في تحريرها وتعميرها، مثل مسلمي فرنسا، فإنهم لم يضمنوا بعد حتى حقوقهم الشخصية كحق الحياة والحرية الدينية بإقامة المساجد وحمل نسائهم الحجاب، مما لا يبقى مجالاً للحديث عن حقوقهم

---

(1) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيد، 2 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967)، ج 1، ص67. نقلاً عن: حسن الزين، أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي (بيروت: 1986)، ص109-110

(2) الزين، المصدر نفسه

(3) جان بول سارتر، في: الأزمنة الحديثة، العدد 252

السياسية، وتوليهم الوظائف الكبرى. فليس من بين أكثر من عشرة ملايين مسلم في أوربا الغربية وزير واحد أو وكيل وزارة ولا نائب واحد في البرلمان الأوربي، والسفير الغربي المسلم الوحيد السيد مراد هوفمان قامت ضجة كبيرة في ألمانيا بسبب تأليفه كتاباً، نصرة للإسلام الإسلام هو البديل، وطالبوا بعزله من منصبه كسفير لبلاده. بينما لم يثر ضجة ولا مثل مشكلاً في أواسط الرأي العام الإسلامي تولي مواطنين ينتمون إلى الأقلية المسيحية في مصر والعراق وسوريا مناصب رئيسية في الدولة، وزراء وسفراء وحتى رؤساء لوزارات.

11- وضعية الأحزاب غير الإسلامية في الدولة الإسلامية

هل يملك مواطنو الدولة الإسلامية غير المسلمين ممن أعطوا ولاءهم للدولة الإسلامية أيّاً كان مذهبهم ولو كانوا من عبدة الأوثان كما هو المشهور من مذهب مالك – كما نقله عنه ابن عبد البر – هل يملكون حق تكوين الأحزاب وخوض الانتخابات للوصول إلى الحكم؟

ما ينبغي أن نغفل عن المذهبية العقدية السياسية للدولة الإسلامية. ومقتضى ذلك أن تخضع سائر التجمعات والهيئات لمبادئ الإسلام وتوجهاته، وليس أمام غير المؤمنين بالإسلام إلا أن يسلموا ليتمتعوا بالحقوق العامة للمواطنة، ومنها الارتقاء إلى حق رئاسة الدولة الإسلامية أو رئاسة مجلس الشورى أو قيادة الجيش أو رئاسة مجلس القضاء الأعلى مثلاً، فإن اختاروا غير ذلك فهم وما اختاروا، شريطة أن يعترفوا بحق الإسلام دين الأغلبية في تنظيم وتوجيه الحياة العامة، وأن لا يعملوا على إعاقة عمله ولهم بعد ذلك أن يؤلفوا الأحزاب للمطالبة بالحقوق التي تتيحها شريعة الإسلام كتمثيلهم في مجلس الشورى ورفع المظالم عنهم، ولهم أن ينتموا إلى الأحزاب الإسلامية[1].

هل يدعون المسلمين إلى مذاهبهم؟ قد منع البعض ذلك لما فيه من فتنة المسلم عن دينه وإيقاعه في الردة، وهو رأي أغلب المفكرين الإسلاميين و لم ير بأساً من ذلك البعض الآخر، وقد ذكرنا منهم العلامة المودودي والشهيد الفاروقي، ونحن مع هذا الرأي شريطة التزام الجميع بالآداب العامة في الحوار. ذلك أن في إقرار أحد على مذهبه يقتضي ضرورة الاعتراف له بحق الدفاع عنه لإظهار محاسنه ومساوئ ما يخالفه، وذلك جوهر عمل كل داع، استمالة الآخرين عن طريق إبراز محاسن دعوته ومساوئ ما عليه الآخر.

ولا خوف على دين الحق من خوض المعارك الفكرية مع مختلف تيارات المادية والمذاهب الفاسدة، على ملأ من الناس، كشاشات التلفاز، كما ذكر الشيخ القرضاوي في إحدى محاوراته. وإذا كان الإسلام قد قدر أن

---

[1] لقد تقدمت فتوى الشيخ مصطفى مشهور حول حق النصارى، مثلاً الانتماء إلى الأحزاب الإسلامية أو تكوين أحزاب خاصة بهم

يدافع عن نفسه وأهله قلّة مستضعفة وخصومه يملكون أجهزة الدولة، فكيف يخشى عليه وقد غدا المذهب الموجّه للحياة العامة وأساس التربية والتشريع؟[2]

إذا كان هناك من خطر حقيقي نخشاه على الإسلام فهو جمود العقول واستبداد السلطان. أما الحرية فخير وبركة ومقصد عظيم من مقاصد الإسلام تنتفي باختفائها إنسانية الإنسان ويتعرض دين الله لأشد الأخطار.

إذن حسب هذا التصور يمكن للأحزاب على اختلاف توجهاتها غير الإسلامية أن تنشأ في الدولة الإسلامية بشرط الولاء للدولة الإسلامية لتساهم في مشروع التعارف بين الشعوب والأمم والديانات والمذاهب... مشروع الحضارة الإسلامية (يا أيها الناس إنا هلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...)[1]. ونحن نعتقد أن ليس هذا الاختلاف حول شرعية وجود أحزاب غير إسلامية في دولة إسلامية من أثر يذكر على صعيد الواقع طالما أن جملة الأحزاب العلمانية اليوم تعلن انتمائها للإسلام... فإذا تمردّت عليه تعرضت للعزلة والهامشية... ووجودها على السطح عندئذ أقل ضرراً من عملها في السر... وحالها لن يكون أفضل من حال حزب إسلامي أو شيوعي في إنجلترا أو أمريكا.

ولا يعني هذا أن قيام أحزاب على غير أساس الإسلام في الدولة الإسلامية محظور بداهة، فمن الناحية النظرية المبدئية ليس ذلك إجماعاً لدى المعاصرين ولكن مثل هذه الأحزاب إن قامت لن تكون إلا جماعات هامشية مثل جماعات أقصى اليسار في المجتمعات الرأسمالية وسائر النتوءات المتباينة مع الأرضية المشتركة للمجتمع، الخارجة عن الإجماع، فطالما التزمت بأخلاقيات الحوار وأخلصت الولاء للدولة من حقها أن تتمتع بحماية القانون. فصاحب الفكرة متروك أمره للمفكرين إذ (لا إكراه في الدين)[2]، ومع أنهم يختلفون مع المسلمين في الدين أي في أسس المجتمع فإن لهم أن ينظموا أنفسهم بالشكل الذي يرتضونه لضمان استمرارهم والدفاع عن وجودهم، ولكن ليس لهم أن يستهدفوا تغيير أسس المجتمع والإطاحة بها، والردة ذاتها إنما حوربت عندما تحوّلت إلى حركة سياسية عنيفة تستهدف الإطاحة بأسس المجتمع. أما الظواهر الفردية والهامشية فدفاعيات المجتمع المدني تتكفل بها، دون الحاجة إلى سلطان القانون. وفي كل الأحوال لا مجال لمواجهة صاحب فكرة أو رأي بغير السلاح نفسه، كذا كانت تجري المناظرات بين المسلمين وخصومهم حول أدق مسائل الاعتقاد في المساجد وبلاطات الملوك. ولم يحدث قط أن غُلب الإسلام في مناظرة حرة، فلا خوف على الإسلام من الحرية، وإنما عدوه الألد الاستبداد.

---

[2] كشفت وقائع الانتخابات في أكثر من بلد إسلامي كالأردن والسوان وتونس والجزائر عن اضمحلال وزن جماعات الإلحاد والعلمنة رغم ما يملكون من وسائل الانتشار والدعم، ذلك والحركة الإسلامية ناشئة ومضطهدة في الأغلب فكيف لو كان سلطان الدولة التوجيهي والاجتماعي في يدها، هل يجرؤ تيار على مواجهة ضغط الرأي العام وإعلان إلحاده، الأمر الذي يؤكد مدى ما يمكن أن تحققه الحرية من تأطير للمجتمع في إطار قيم الإسلام. فما تبقى غير حالات فردية ومجموعات صغيرة يتكفل المجتمع المدني بعلاجها

[1] القرآن الكريم، "سورة الحجرات"، الآية 13

[2] المصدر نفسه، "سورة البقرة"، الآية 256

12- تعددية في إطار الإجماع

إن ترسيخ عقائد الإسلام وأخلاقياته في المجتمع ومنها تقديس قيمة العدل والشورى وتحقيقها كأساس وهدف للدولة من شأنه أن يؤسس لدى الجماهير والنخبة ثقافة مشتركة ومستويات من العيش متقاربة الأمر الذي يحد من الاستقطاب الجماعي ويعمل في المجتمع على إشاعة روح التآخي (إنما المؤمنون إخوة)[3] والشورى، ويحد من فرص التنابذ والطبقية والصراع والنزوع إلى التقلب والاضطراب وينحو بالمجتمع نحو الإجماع.

إن مجتمع الشورى هو مجتمع الأخوة العقائدية والإنسانية والمشاركة الاجتماعية، على مثل هذه الأرضية المشتركة من العقائد والمصالح المشتركة نتصور جريان العملية الثورية أو الديمقراطية الأخوية. على مثل هذه الأرضية يمكن أن تتنوع أساليب الوصول إلى الأهداف المشتركة بين القادة الجماهيريين أو النخبة. فمن مائل إلى الشدة ومائل إلى اللين، ومن مؤثر للعجلة ومؤثر للتدرج، ومن نزّاع إلى شيء من الغلو إلى مفضّل للاعتدال. الاختلاف في الرأي حول الخطط والأساليب بين النخبة جائز أن ينتهي إلى اجتهادات مختلفة تلتف حولها، أو حول زعمائها فئات من الشعب تتنافس لتحقيق الأهداف نفسها، فتنشأ الأحزاب وهي كلها في الحقيقة حزب واحد هو حزب الله، وكلهم الجماعة الناجية. كذا كانت الشورى تجري بين فئات المجتمع الإسلامي الأول ونخباته (المهاجرون والأنصار) قبل أن يتولى قيادة المجتمع الإسلامي صحابي جليل، لكن خانه في سنواته الأخيرة المضاء والحزم، هو الخليفة الثالث عثمان، فانفلت الزمام وعجزت النخبة عن تطوير مؤسسات دولة (مدنية) لتتحول إلى مؤسسة دولة عالمية، وانتهى الأمر إلى استبداد قبيلة بالثروة والسلطة، ونشأت الأحزاب في ظل واقع منحرف، وظلت مصطبغة بروح النشأة والصراع والمغالبة.

إن الديمقراطية وهي بضاعتنا الثورية التي زهدنا فيها[1]، كما زهدنا في كثير من خيراتنا التي استعارها الغرب وطورها ونقلها من موعظة إلى آلة للحكم، كما فعل مع كثير من مبادئنا ومخترعاتنا، فاستوحشناها هي ذاتها، كما يؤكد عدد من المفكرين "لن تستقيم إلا في نظام اجتماعي مستقر وفي إطار اجتماعي راسخ بخصوص النسق الاجتماعي حيث لا يمكن التناوب في الحكم إلا على هذا الأساس"[2]. وإذا كان صحيحاً أن الديمقراطية هي تداول السلطة بين النخب بحسب قانون الأغلبية، فإن هذا التداول إنما هو "ضمن النخبات المتشابهة فكرياً واجتماعياً وسياسياً"[3]. ومصداق ذلك ما كنا قد رأيناه من تداول السلطة في الديمقراطيات الكبرى المستقرة كإنجلترا وأمريكا حيث تنتقل السلطة من الشبيه إلى شبيهه دون أن يتحول شيء كبير في الأسس والتوجهات

---

[3] المصدر نفسه، "سورة الحجرات"، الآية 10

[1] انظر محاضرة حسن العلكيم في: ندوة مشاركة الإسلاميين في السلطة، جامعة ويستمنستر، لندن، 20 شباط/فبراير 1993

[2] مقطع من: هشام جعيط، "تعقيب" في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 1984)، ص55

[3] المصدر نفسه، ص65

العامة. أما الديمقراطيات التي لم تتوفر فيها تلك الأرضية المشتركة، فالاضطراب إليها سريع، مثل إيطاليا وتركيا وفرنسا، ولقد شكا أحد رؤساء فرنسا المعاصرين من هذا الداء الذي تعانيه فرنسا المتمثل في عدم تبلور أرضية مشتركة للتداول الديمقراطي، الأمر الذي يجعل عملية انتقال الحكم والمعارك الانتخابية يشبه العمليات الانقلابية، أي الانتقال من النقيض إلى نقيضه[4]، وإن كان في التصوير مبالغة، فليس صحيحاً أن اليسار الذي حكم فرنسا هو نقيض اليمين من كل وجه، فالسياسات الخارجية الأساسية في فرنسا لم يكد يتغير فيها شيء كبير منذ الثورة الفرنسية فحسب، بل منذ العصور الوسطى الصليبية، كالموقف من الإسلام مثلاً. ولا ضير بعد ذلك أن توجد عندنا كما هو عند الغرب، وكما كانت في تاريخنا جماعات هامشية بسبب عدم اندماجها بعد في التيار العام تيار الإسلام، فالجماعات الشيوعية في أمريكا وإنجلترا مثلاً تشبه بعض جماعات الزنادقة وسائر الجماعات الصغيرة في تاريخنا، تكفّل المجتمع المدني بتهميشها دون حاجة إلى سلطان الدولة، ولن يكون حزب شيوعي أو علماني في مجتمع إسلامي أوفر حظاً من حزب إسلامي في بريطانيا. والملاحظ أنه من جملة ما يقارب مليون ناخب مسلم لم يحصل الحزب الإسلامي على أكثر من 5000 صوت. المسلمون أنفسهم أعطوا أصواتهم لغيره. والذي حصل إنه بمجرد ما أن أخذت مجتمعاتنا تستعيد وعيها حتى أسرعت الجماعات العلمانية تبحث لها جاهدة عن مقعد ولو جانبي في الإسلام، الأمر الذي ينفي وجود مشكل عملي للبحث في الظروف الراهنة.

13- ما هي مهمة الأحزاب في الدولة الإسلامية؟

مهمة الأحزاب على أساس الأرضية المشتركة السالفة الذكر تنظيمية، تربوية:

أ- تنظيمية: إذ تتولى الأحزاب تنظيم الجماهير وحل مشكلة تداول السلطة، وهي الصخرة التي تحطمت عليها الشورى الإسلامية، إذ بسبب بساطة المجتمع وقلة الخبرات التنظيمية لدى أبناء الصحراء، فضلاً عن روح العصر الإمبراطورية السائدة ظلت مبادئ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعارات يعوزها الجهاز الذي يؤطر الجماهير ويجعل منها قوة ضاغطة لا تعطي السلطة "البيعة" وتظل عاجزة مشلولة تجاه تلك السلكة التي تسلمها "الأمير" ليصنع بنها ما يشاء، بل تظل الجماهير ماسكة بقدر كاف من السلطة الشعبية (الأحزاب، الجمعيات، المساجد والأوقاف ودوائر العلم والاجتهاد الفردي والجماعي، والقبائل) كفيل إذا أساء الوكيل التصرف في ما وكل له بانتزاعه منه ولو بالقوة. والحقيقة أنه في غياب جهاز لتنظيم الجماهير، كي يحولها إلى سلطة، اختل التوازن بين الحاكم والمحكوم، وظلت "البيعة" عقداً بين طرفين يؤول إلى خلق علاقة غير متكافئة بينهما، إذ بمقتضى العقد يتسلم أحد طرفيه "الأمير" السلطة أي حقه في أن يطاع، أما الطرف الآخر البائع فيتجرد بالعقد من كل قوة إلزامية تلزمه بدفع الثمن، أي إنفاذ الشريعة ولزوم العدل والشورى، الأمر الذي يجعل العقد، على هذا الوضع ليس عقد وكالة، بقدر ما هو بيع مؤجل الثمن مع وعد بالدفع. وبسبب عدم التكافؤ فالأمر

---

[4] جيسكار ديستان، الديمقراطية

يؤول إلى بيع مجاني، بل إلى تحيّل واغتصاب. فماذا يبقى للشعب بعد ذلك من سلاح إذا نكص الشاري في وعده بدفع الثمن؟ لا يبقى في هذه الحالة من سبيل غير المواقف الفردية الجريئة التي تقرع المغتصب بكلمة جريئة أو بضربة على غرة ماضية أو اللجوء للمنظمات السرية، وتحين لحظة ضعف السلطان للانقضاض عليه. ولأن هذا باهظ التكاليف، وكثيراً ما لا يفضي رغم ذلك إلى شيء غير إتلاف الأرواح وخراب العمران، كان من الطبيعي ميل جمهور الفقهاء إلى نبذ فكرة الثورة وإلى الرضا بالأمر الواقع حتى إلى الاعتراف بإمامة الاستخلاف أو التغلب، فقال قائلهم "الحق مع من غلب" معزّين النفس بأمن الفتنة وقيام حظوظ من الشرعية من خلال إنفاذ الحكم لأجزاء من الشريعة، مع أن الشريعة في الأصل ما ينبغي أن تتجزأ أو يؤخذ من أطرافها أو يُعطى المغتصب أية شرعية، بسبب ما يؤول إليه الأمر من توالي الانقضاض حتى يأتي عليها كلها، وذلك عين ما حدث، فقد ضحّى الفقهاء بالشورى راضين من الحاكم بإقامة الشريعة، فانتهى الأمر إلى عزلة الجماهير عن الحكم، فتجمّدت حركية الحياة وتهيأت الأمة لقبول التسلط الداخلي الذي أضعف الأمة وأنهكها وهيأها للتسلط الخارجي، وهكذا تبقى حكمة عظيمة: "من يهن يسهل الهوان عليه"، وكل تنازل عن مبدأ إنما يفضي إلى التنازل عن المبدئية ذاتها، فضلاً عن المبادئ، وضياع الملة والأمة.

إن تنظيم الجماهير في أحزاب متحدة المبادئ والأهداف والمصالح(1) هو الطريق الأمثل إن لم يكن الوحيد لحل أهم معضلة أجهضت الحكم الراشدي؛ معضلة تحويل الجماهير إلى سلطة لا تنتزع منها بالبيعة بل تحتفظ بها كسلطة نصح وإرشاد وتوجيه للحاكم عند بداية انحرافه، فإن لم يجد ذلك تحولت إلى سلطة ضغط واحتجاج، فإن أصرّ عُزل وأُبعد من خلال سحب الثقة منه من طرف زعماء الأحزاب والتجمعات الشعبية "مجلس الشورى" أهل الحل والعقد. إن ترك الجماهير هملاً في مواجهة حكم منظم لن يؤول إلا إلى الاستبداد وإفراغ مبادئ الحكم الإسلامي كالشورى والأمر بالمعرو والنهي عن المنكر، والبيعة وأهل الحل والعقد، وإفراغها من محتواها وتركها شعارات فارغة وقلاعاً خاوية.

---

(1) وذلك في الأوضاع العادية – أي عندما يكون المسلمون أغلبية ضخمة واعية بأساسيات الإسلام وأهدافه. وعندئذ سيكون الإسلام وثقافته الأرضية الإطار للنشاط السياسي مع احتمال وجود هوامش تؤكد القاعدة. أما إذا كان المسلمون قلة أو كانوا كثرة ولكن الوعي بينهم بأهداف الإسلام وبرنامجه محدود فيمكن الاكتفاء بعقد سياسي بين الإسلاميين وغيرهم يتعهد فيه الجميع بالولاء للدولة وتجنّب أساليب العنف لفرض رأي معين والتداول السلمي على السلطة عبر صناديق الاقتراع. المهم أن يتوفر في المجتمع إجماع حول الحريات العامة إن لم ننجح في تأسيسه على الإسلام وتلك هي الدولة الإسلامية فليكن حول القيم الإنسانية العامة وتلك هي حكومة العقل – بلغة ابن خلدون – أو الدولة الديمقراطية حيث تستمد الشرعية من الأمة عبر الشورى وهي منزلة وسطى بين حكم الطبيعة حيث تستمد الشرعية من القوة وبين الخلافة حيث تستمد من النص والشورى ولعل حكومة العقل أقرب المنازل طريقاً إلى حكومة الشريعة. وأن الرفض الطفولي الساذج – غالباً – للديمقراطية من طرف بعض الإسلاميين ممن أفرزتهم التربية نفسها التي أفرزت الجماعات الشيوعية والقومية وسائر نزوعات التسلط التي تتمسك بشكليات لرفض الديمقراطية تصح فيهم هذه الملاحظة النبيهة لهشام جعيط التي كشف فيها جانباً من عقلية العرب والمسلمين الذين يطلبون الصورة المثالية للشيء عوض تملكه بمساوئه ومحاسنه ثن إصلاحه، كرفض الديمقراطية لما فيها من مساوئ، إنها نزعة عامة تفضل عدم الشيء على وجوده ناقصاً، ولا أدري هل هذا هرب من الحياة أم هو أمر أخطر وأعمق لا أقف على هويته. انظر: المصدر نفسه، ص53

ب- المهمة التربوية للأحزاب: ليست الأحزاب في الإسلام أطراً سياسية تكتفي بحل بعض الإشكاليات كإشكالية تداول السلطة فحسب، بل هي قبل ذلك وبعده مؤسسات لتربية الشعب برفع مستوى الوعي والعلم والخلق، وتهيئته لأن يكون بحق شعباً مؤهلاً لحمل رسالة الإسلام في التوحيد والعدل والمسئولية والأمانة والرحمة والجهاد والاستكفاء الذاتي والقوامة على حكومته.

إن بعث أمة هي (خير أمة أخرجت للناس) [سورة آل عمران: 110] ليست مهمة حاكم أو جهاز للحكم وإنما هي مهمة النخبة الإسلامية، العلماء والمجتهدين من الذين أناط الشارع بعهدتهم أمانة الترجمة عن كتابه والبلاغ عنه وتحويل مبادئ الإسلام من كتاب إلى أمة[1]. إن تحويل الكتاب إلى أمة هو جوهر مهمة العلماء، وهي مهمة أضخم وأعسر من أن تنهض بها الجهود الفردية، ولقد حدث هنا في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما حدث تقريباً هناك في باب الشورى، بأن ظل الجهد الفردي والمبادأة الخاصة السبيل الوحيد لتجسيد المبدأ، وإن كان عمل العلماء المسلمين في المحافظة على الأمة أن تندثر أهم بكثير من عمل الحكام... بل كان هؤلاء يهدمون ما كان يبنيه أولئك غالباً.

ولئن اهتدى العلماء إلى شيء من التنظيم فأنشِئت المدارس وأوقفت الأوقاف عليها من طرف الجماهير بدفع من العلماء، وسدّت بذلك كثير من الخلات الاجتماعية التي أبقاها الحكام مفتوحة، وانتشر الدعاة إلى كثير من الأصقاع ينشرون الإسلام، إلا أن حظ التنظيم في عملهم كان ضئيلاً، عدا طائفة الشيعة. وربما كان سبب تفوق التشيع التنظيمي في المستوى السياسي وفي المستوى التربوي الاجتماعي راجعاً إلى اعتقاد استمرار شرعية الحكم في نظر جمهور علماء الإسلام، بينما انطلق التشيع من مبدأ سقوط الشرعية الواجب استعادتها أو انتظار من يستعيدها. وفي كلتا الحالتين لا بد من تنظيم يكفل استمرار الطائفية وانتشارها وقضاء مصالحها. ولذلك لم تبدأ التنظيمات الإسلامية المعاصرة إلا بعد سقوط الخلافة، فكان عملها ثورياً يستهدف إعادة التأسيس، بينما كان عمل العلماء قبل ذلك إصلاحاً لما وهن أو فسد.

إن المقارنة من أجل المفاضلة بين ما حققه التنظيم الشيعي أو التنظيم المسيحي "الكنيسة" أو اليهودي من أدوار مهمة على صعيد المحافظة أو المغالبة أو الهجوم، بما حققه علماء الجمهور تنتهي لصالح طرفها الأول بسبب الأهمية التي أعطيت للتنظيم هناك وغيابها أو هشاشتها هنا، للسبب المتقدم.

إن الأحزاب كما نتصورها في المجتمع الإسلامي، ليست إذن مجرد أدوات للصراع على الحكم أو الضغط على الحاكم فحسب، بل إن ذلك أضعف أدوارها لغلبة السلبية عليه، إذ لا تظهر أهميته إلا بظهور الحاجة إليه: الانفراد بالسلطة، والنكث في العقد. أما المهام الإيجابية فهي فعل وليست مجرد مقاومة: فعل يتمثل في إعداد الأمة

[1] راشد الغنوشي، "صنع أمة"، الصباح (تونس) (1972)

للقيام برسالتها في البلاغ وتحرير المستضعفين في العالم وحمل أنوار الإسلام في كل مكان، وتقوية جانب المجتمع الأهلي حتى تكون له القوامة التامة على دولته، وتكون مجرد خادم له يملكها ولا تملكه[1].

إن تنظيم المجتمع الإسلامي في شكل تجمعات سياسية وثقافية واجتماعية هو السبيل المثل، إن لم يكن الأوحد لتقوية جانبه في مواجهة السلطة إن جارت، وتيسير مسألة التداول دون هرج، والسير به في اتجاه الاكتفاء الذاتي وتقليل اعتماده على السلطة، حتى لا يرتهمن لها فتشمخ وتستبد، وحتى لا يكون همها الأوحد التشغيل وتوزيع الصدقات ورعاية الأمن، بل إن همها الأساسي، هي الأخرى، من باب أولى. ينبغي أن يتجه حتى يفرغ لخدمة الإسلام ونصرة المستضعفين في كل مكان (الذين إن مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور)[2]، هذا النوع من الحزبية الذي ينبت في أرض الإسلام ومناخه لا يمكن أن يهدد وحدة الأمة بل هو السبيل لاستعادتها والمحافظة عليها[3].

إن هذه الحزبية المشبعة بروح التوحيد والعدل والحق لا يمكن أن تتحول إلى عناد واستكبار وتعصب للباطل ونيل من قيمة الأخوة. فأخوة الإسلام العامة ما ينبغي أن تضار بأخوة حزبية خاصة، بل هذه ينبغي أن تكون في خدمة تلك، ولذلك أحسن ذلك الفقيه الذي اقترح أن يكون أعضاء مجلس الشورى مصانين من التعصب للموقف الحزبي الالتزام به عند تداول الشورى، بل ينبغي أن يكون العضو في مجلس الشورى محكوماً بالحق يدور مع القرآن حيث دار. وفي مجلس كهذا حريّ أن تصان وتنمو الأخوة، وأن تتحول مواقع الأغلبية والأقلية بين يوم وآخر بل في الجلسة الواحدة[4].

ويبدو أن الذين تحرزوا من الحزبية في المجتمع الإسلامي لم يروا لها من صورة غير صورة من الواقع الغربي، وشتان بين مبتغٍ علوّاً في الأرض، ومبتغٍ وجه الله، اللهم اجعلنا ممن ابتغوا مرضاتك، وتجاوز عن زلاتنا.

إن الأحزاب هي الأجهزة الحقيقية للمشاركة في السلطة وتحقيق تداولها فحسب، بل في تنشئة نوع خاص من السياسيين الربانيين. والحزب قبل ذلك جهاز لتحقيق اكتفاء الأمة بنفسها في تحصيل بعض مصالحها، إن لم يكن أغلبها. إن الحكم الإسلامي يقوم على الشورى، والشورى هي توزيع للسلطة ومنع تركّزها في جهاز اسمه الدولة. إذ ليس في الإسلام دولة بالمعنى الغربي إلا أن يكون الإسلام هو المعني بها. فهو السلطة العليا التي لا تحدّها ولا تعلوها سلطة، وإنما في الإسلام أجير عند الأمة.

---

[1] راشد الغنوشي، "شعب الدولة أم دولة الشعب"، الفجر (1991). وقد أوقفت بسبب هذا المقال جريدة الفجر عن الصور

[2] القرآن الكريم، "سورة الفتح"، الآية 41

[3] صرّح حاكم باكستان ضياء الدين الحق في مجلس الشورى الذي عيّن أفراده تعقيباً على حركة العصيان "إن الديمقراطية ستكون مضمونة أكثر بواسطة انتخابات بلا أحزاب فإنه ليس هناك إمكان للمعارضة في نظام إسلامي يبحث عن الوحدة والاستقرار" *La Presse,* 23/10/1983. وكـذا صـرح زملاء له حكام في المشرق العربي أن نظام الانتخاب ليس من الإسلام واعترف به الآخرون نظراً وانتهكوه عملاً

[4] المودودي، تدوين الدستور الإسلامي

وتوزيع السلطة لا يعني مجرد المشاركة في مناقشة الأمور العامة والتقرير فيها، بل هو أكثر من ذلك وأعمق إنه تكوين المجتمع المدني، المجتمع الذي لا تتخذ علاقته بالسلطة صورة الرأس من الجسد، تتعطل وتنعدم وظائف الأول بمجرد انصاله عن الثاني. نعم يكون كماله في الاتصال المنظم بينهما. ولكن ينبغي أن يكون المجتمع على قدر من التنظيم والاكتفاء الذاتي يتيسر له بهما السير المندرج في طريق تقليل الحاجة إلى السلطة والقدرة على مقاومة انحرافها المتدرج وذلك عن طريق تنظيمه بما يكفل القيام بأكثر ضروريات حياته وحاجياته، في التعليم والصحة والاقتصاد والدفاع والتكافل الاجتماعي، وما إلى ذلك من المصالح، منعاً للسلطة أن تتغوّل وتستبد، شعوراً بأن لا قبل لهم بالاستغناء عنها، ومهما ساء رأيهم فيها فهم في حاجة إليها لحفظ أموالهم وأرواحهم وأعراضهم، ولكن بما لا ينمي شعور الزهو والاستغناء عنهم بمجرد الحصول على البيعة.

إن الأحزاب الإسلامية هي قبل كل شيء تنظيمات لتربية الجماهير وتهيئتها للقيام بمهمتها الرسالية (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)[1]، وأن تكوين تلك الأحزاب قد جاء فيه أمر مباشر (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير)[2]. وأمة من هذا القبيل لا يمكن أن يعلق مصيرها بشخص الحاكم، بل هي التي ينبغي أن تكون صاحبة السلطان عليه، ولا يكون ذلك إلا بتربية الناس وتنظيم جهودهم للاستكفاء. أما غير المسلمين فهم أيضاً مواطنون في المجتمع الإسلامي فليسوا أجانب في هذا المجتمع، إنهم مواطنون ولكن لهم خصوصية، فهم مع المسلمين في العموم، إذ قد ارتضوا بالأسلوب العام الذي ينتظم عليه أمر المجتمع ومدار التسليم بالمشروعية العليا لنظام الشريعة، ورعاية مصالح الجميع على أساس المساواة، "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، إنهم مسلمون لا بالعقيدة، ولكن بالحضارة ونظام الإسلام العام[3]، وروح التضامن والحمية، وتلك هي المواطنة في الدولة الإسلامية.

وبسبب هذه المهام العظيمة التنظيمية والتربوية الاجتماعية للأحزاب في المجتمع الإسلامي فإن نشوءها لا يحتاج إلى ترخيص من الحاكم لأن ذلك استجابة لأمر الله في النهوض برسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما هو من هذا القبيل لا يحتاج إلى ترخيص من أحد[1]، خاصة وأن القسم الأعظم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متجه إلى الحاكم، فكيف تطلب ترخيصاً بنصحه ونقده؟ وكذا إنشاء الصحف وتأليف الكتب وسائر ضروب التعبير وإدارة المساجد.

سادساً ضمانات أخرى لمنع الاستبداد

---

[1] القرآن الكريم، "سورة آل عمران"، الآية 110

[2] المصدر نفسه، "سورة آل عمران"، الآية 104

[3] أثّرت في إخواننا المسيحين في المشرق العربي مثل مكرم عبيد في مصر وبعض اللبنانيين عبارات جميلة مماثلة

[1] العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية

نذكر منها بإيجاز:

1- حاكمية الله العليا، متمثلة في اختصاص الوحي كتاباً، وسنّة بالتشريع الأصلي والمشروعية العليا، الأمر الذي يضعف إلى حد بعيد من سلطان الطغاة المتأتي من التلاعب بالقوانين وتكييفها على هواهم. ولقد أسلفنا الحديث عن استقلال التشريع الأصلي عن الدولة جملة، وكذا استقلال مهام تفسير النصوص والاجتهاد الفردي والجماعي، الأمر الذي يجعل مهمة مجلس الشورى مهمة تقنين وسنّ سياسات. ومن ذلك الحد من نفوذ الحكام المالي على الشعب من خلال تحديد مقادير الضريبة "الزكاة" واستقلال مؤسسة الزكاة.

2- التربية الإسلامية، التي تغرس في المسلم روح التحرر والضوع لله وحده، ورفض ومقاومة كل سلطان يعلو على سلطان الله، أو يجور ويستبد، أو يتخذ العبث بأرزاق الأمة وأرواحها نهجاً له. ولذلك كان الصراع عبر التاريخ بين الأنبياء وأتباعهم من جهة، والطغاة بالمال والسلطان من جهة أخرى، صراعاً أبدياً. وكان الطغاة لا يفهمون من عقيدة التوحيد "إلا أنها نداء للثورة" فكانوا يجتهدون في استئصال الدعوة الإسلامية أو تحريفها. والتربية الإسلامية لا تكتفي من أجل تحرير الضمير المسلم من كل خوف إلا من الله، ومن أجل غرس مبادئ الإيمان بالآخرة والنظام والعدل والمساواة بالوعظ والإرشاد، بل شرعت نظاماً للعبادات كالصلاة والزكاة والحج والصوم يعمل ليلاً ونهاراً عن ترسيخ هذه المعاني وتحويلها إلى سلوك وشعور دائمين من خلال هذه التمرينات الدائمة المنظمة في حدها الأدنى والمفتوحة للمستزيد وراء ذلك.

3- القضاء المستقل، وخاصة القضاء الخاص مثل محكمة المظالم التي تتولى الفصل فيما يرتكبه الحكام من تجاوزات السلطة وظلم الرعية، ولذلك كان يختار لها القضاة الأشداء. وشبيه بها القضاء الإداري في عصرنا الحاضر، إلا أن نطاق ولاية المظالم أوسع من نظام القضاء الإداري، فهي تختص بالقضاء والتنفيذ[1]. ولا يملك أي مسئول في الدولة بما في ذلك الرئيس أية حصانة للوقوف في وجهها. فالرئيس كما قدمنا مسئول كسائر المواطنين عن أعماله أمام الأمة وفي مجلس القضاء، ويقتص منه وتجري عليه سائر أحكام الإسلام. وتعد تجربة القضاء الإسلامي في استقلالها وعدلها وما تمتع به القضاة من مكانة سامقة مفخرة وسبقاً للحضارة الإسلامية، دمرها الاحتلال الغربي والأنظمة التابعة التي خلفته.

4- منع التعذيب، هل يجوز في القضاء الإسلامي استخدام وسائل الإكراه والتهديد لحمل المتهم على الإقرار بجريمة يُظن أنه فاعلها؟ نصوص الدين وقواعد الإجراءات القضائية واضحة في التحريم، ومع ذلك فلم يخل الأمر من اختلاف فقهي. أما نصوص الدين فقد أكدت على مبدأ البراءة الأصلية؛ إن المتهم بريء حتى تثبت إدانته؛ قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم

---

[1] العيلي، الحريات العامة، ص647

نادمين)، (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن)[2] ومن سورة النجم (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً)[3]، ومعنى ذلك "لا يجوز أن يكون الظن أساساً للمحاكمة ولا للتحقيق مع المتهمين"[4]، يقول الرسول y "إذا ظننت فلا تتحقق"[5]، ويقول عليه السلام "إن الظن أكذب الحديث"، مما يؤكد قاعدة البراءة الأصلية، ويجعل أستار الناس وأعراضهم وأموالهم محصنة ذات حرمة مقدسة لا يجوز المسّ بها إلا بدليل قطعي. فهل يجوز أن يستخرج هذا الدليل بالضغط على المتهم بالحبس والتهديد والتعذيب؟ لا سبيل إلى ذلك، مهما كان الظن قوياً. لا سبيل إلى سلطة الاتهام – فرداً أو جماعة أو دولة – ومهما كانت خطورة التهمة إلا أن تأتي بالبيّنة القطعية على صحة التهمة، عملاً بقاعدة "البيّنة على من ادّعى"، فإن فشلت في ذلك، فالقول قول المتهم، فإما أن يقر بالتهمة فتثبت عليه بأدلتها، أو أن ينكر وليس عليه شيء إلا القسم بالإنكار. أما لجوء سلطة الاتهام من أجل الإقرار بالحبس والتهديد والتعذيب فعدوان صريح على تعاليم الإسلام وقواعد العدالة، واستباحة وإهدار الكرامة البشرية والأدلة المنلقضة، ومع وضوح الدليل الشرعي والعقلي في هذه المسألة فقد ذهب بعض الفقهاء الكبار خلاف ذلك:

فقد نسب الأصولي الكبير أبو إسحاق الشاطبي إلى المالكية جواز ضرب المتهم. وفي كتابه الاعتصام نسب إلى الإمام مالك جواز سجن المتهم، وذهب بعض أصحابه إلى جواز ضربه لمصلحة شرعية في استخلاص الأموال من أيدي السرّاق عندما تتعذر البيّنة. فإن قيل: هذا يفتح الباب لتعذيب البريء. قيل: ففي الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال، والتعذيب غالباً لا يصادف البريء[1]. أما ابن القيم فيفصل في الأمر أن يكون المتهم معروفاً بالنزاهة وباتفاق العلماء أنه لا يجوز تعذيبه. أما إذا كان مجهول الحال فهذا يُحبس حتى ينكشف أمره، ويجوز حبسه. أما المعروف بالفجور كقطع الطريق وغيرها فيجوز ضربه لحمله على الإقرار. واستدل على ذلك بفعل النبي y عندما أمر علياً (رضي الله عنه) أن يلتحق بامرأة تحمل رسالة إلى قريش تخبرهم باعتزام النبي y فتح مكة وقد كان y حريصاً على كتمان ذلك. فلما التحق بها علي (رضي الله عنه) وطلب إليها تسليم الرسالة، أنكرت. فقال لها: "لتخرجن الكتاب أو لتلقين الكتاب"، فأخرجته. وهو استعمال للتهديد في التحقيق. هذا جملة ما استدلوا به، ولا ينهض بهم دليلاً. أما الاستدلال بهذه الحادثة للتشريع بأن للحاكم أن يستخدم وسائل التعذيب لحمل المتهم على الإقرار فباطل ومدخل إلى فساد عظيم. ذلك أن النبي y لم يتصرف من موقع السياسة الشرعية، موقع القاضي المحقق وإنما من موقع النبوة. إذ قد جاءه الخبر اليقين عن الله عما فعلته تلك المرأة، فلم يكن بصدد ظن استخدم فيه التهديد للتحقق، وكل الذي فعله على تهديد بالتفتيش، وأما استدلال الشاطبي بالمصلحة فباطل لأن شرط المصلحة

---

[2] القرآن الكريم، "سورة الحجرات"، الآيتان 6 و12

[3] المصدر نفسه، "سورة النجم"، الآية 28

[4] انظر تفسير الآية في موطنها في: سيد قطب، في ظلال القرآن، ط9 (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1980)

[5] رواه الطبراني

[1] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام (القاهرة: دار الشعب، 1970)، ج 2، ص120

ألا تناقض نصاً ثابتاً، والنصوص متضافرة على منع الظن طريقاً إلى الحكم على الناس، وأن المصلحة في أمن الناس على حرماتهم حتى وإن أفضى ذلك إلى نجاة مجرمين، فذلك أفضل من احتمال تسليط العذاب على أبرياء. وأما ما نسبه الشاطبي إلى مالك من جواز حبس المتهم فغير صحيح. فقد جاء في المدّونة وهي أوثق مصادر المالكية "فإن ضُرب وهُدد فأقر فأخرج القتيل أو أخرج المتاع الذي سرق أيضاً عليه الحد فيما أقر به أم لا وقد أخرج ذلك؟ قال لا "أُقيم عليه الحد إلا أن يقر بذلك آمناً لا يخاف شيئاً". وبمثل هذا قال الإمام أحمد وأبو حنيفة والشافعي من أن إقرار المُكره ليس شيئاً[2]. إذن فقد ارتفعت الذريعة التي يمكن أن يستند إليها الطغاة في قهر الأحرار. وإذا كان طغاة زماننا ما عادوا محتاجين للفتوى الشرعية من أجل تحويل الاعتقال العشوائي والتعذيب الوحشي حتى الموت والمحاكمات المصطنعة إلى سياسة عامة لا تمثّل نزوة لشرطي صغير وإنما تجد التشجيع عليها من أعلى سلطات الدولة[3]. إن فلسفة حقوق الإنسان في الإسلام التي تنطلق من مبدأ التكريم الإلهي للإنسان واستخلافه في الأرض، واعتبار أن الرسل إنما بعثوا لإقامة العدل وكسر الأغلال وتحري البشرية، تأبى كل عدوان وترفض بشدة وتحارب كل صنوف الإكراه للإقرار بجريمة مهما كان الهدف نبيلاً، وهي تسعد بدعم كل المواثيق الدولية، وجهود المنظمات الإنسانية والحقوقية العاملة على إقرار ضمانات كافية لحقو الإنسان وكرامته، واجتثاث التعذيب وكل صنوف الإكراه والضغط والعنف أياً كان المتورط فيها، فرداً أم جماعة، مؤمناً أم كافراً. وتمثل الثقافة الإسلامية دعماً معتبراً لترسيخ وتأصيل مبادئ وقيم وفلسفة حقوق الإنسان والبراءة الأصلية والأخوة الإنسانية، والحرب التي لا هوادة فيها ضد الطغيان والعدوان، تأسيساً على اعتبار أن كل ذلك مقاصد أصيلة في شريعة الإسلام، تزكيها رسالة الإسلام، ولا تحيف عنها، وتعِد فاعلها بالجزاء الحسن في الدنيا والآخرة، وتتوعد الوالغ فيها بأشد العذاب في الدنيا والآخرة. ألم يخبر النبي y عن امرأة دخلت النار في هرّة، بسبب تعذيبها لها، فكيف إذاً يتعلق الأمر بتعذيب إنسان؟ وحتى شعوب بكامله وبشكل مباشر أو بمديد العون إلى الحكام الطغاة؟ كم أدخل الطغاة من بشاعة على حياتنا وديننا؟

5- ولاية الحسبة، ومن الولايات العامة ولاية الحسبة. والاحتساب هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولأن ذلك مهمة كل مسلم له ولاية عامة، أي هو مكلف من الله لإقامة هذا الدين وإنفاذ الشريعة في ذات نفسه وعلى الناس في حدود استطاعته. غير أن هذه الولاية العامة فرض عين على رئيس الدولة لأنه بحكم ولايته على حفظ الدين بإنفاذ أحكامه وصيانته من التحريف، وعلى الناس برعايته على مصالحهم ومن يقتضيه ذلك من رعاية حقوقهم ومنع تظلمهم، بحكم ذلك كان الاحتساب متعيناً في حقه لأنه من جوهر عمله. فواجب عليه إقامة الأجهزة المناسبة لتحقيق ذلك. وكان نظام الاحتساب هو الذي اهتدت إليه السياسة الشرعية، فكان الخلفاء يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنفسهم. ثم لما توسع المجتمع أقاموا الحسبة، فتولاها قضاة علماء

---

[2] خليل شباط، في: الثقافة الإسلامية، العدد 41 (شعبان 1412هـ)

[3] تقرير منظمة العفو الدولية حول أوضاع حقوق الإنسان في تونس لشهر آذار/مارس 1992م

شجعان خبيرون بأحوال الناس يمشون في الشوارع والأسواق ويقتحمون أبواب المؤسسات العامة ودواوين الحكومة والمحلات العامة، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، سواء تعلق الأمر بقيمة من قيم الإسلام مضيّعة أو بمصلحة من مصالح التاس معطّلة، لا يتجسسون على الناس، مكتفين بالمنكرات الظاهرة أياً كان فاعلها. ولذلك عُدت الحسبة نظاماً لحماية الشريعة في النظام الإسلامي، وهو ذو طبيعة إدارية، غير أنه يتضمن بعض العناصر القضائية، وهي ولاية إبمام وسلطة قضاء وتنفيذ، شبيهة بها النيابة العمومية إذ تقوم كلتاهما على رعاية الحقوق العامة للمجتمع التي يطلق عليها في المجتمع الإسلامي حقوق الله[1]. إن المحتسب يفصل في القضايا التي لا تحتاج إلى إشهاد ولا دعوى يفصل فيها على عين المكان. ولأن المحتسبين لا يوصد دونهم باب، الأمر الذي يجعل مراكز الاعتقال والحبس وسائر المؤسسات الإدارية تحت رقابتهم وبالمرصاد، لما يحدث فيها من تجاوزات وجرائم من طرف أعوان الدولة.

6- رقابة الرأي العام، ولقد عدّه بعض الفقهاء المعاصرين سلطة رابعة في الدولة الإسلامية، بل هو مصدر كل سلطة للدولة لأنه صاحب الولاية الحقيقية – أي الرئاسة العامة – لأنه هو المخاطب بالشريعة والمسئول على إنفاذها. ولتعذر أن يقوم بذلك الناس مجتمعين تعيّن أن يعهدوا بها إلى واحد منهم للنيابة عنهم في إقامة الشريعة تحت رقابة الأمة ومسئوليتها، لأنها هي المستخلفة عن الله، والرئيس و المستخلف عنها لينوب عنها في النهوض بمقتضيات الاستخلاف.

ولكن هذا الاستخلاف الثاني لا يسقط الاستخلاف الأول، فتبقى الأمة مسئولة تراقب خليفتها وتعينه على أداء المهمة التي خلق الجميع من أجلها: عبادة الله عن طريق إنفاذ شريعته في الكون.

والأمة تقوم بهذه الرقابة العامة فرادى وجماعات، الجميع مجندون في الليل والنهار والسر والعلن لتجذير الإيمان والسلوط الإسلامي وصبغ الحياة بصبغة الإسلام، ومطاردة المنكر بكل الوسائل الممكنة عبر الصحف والمساجد والمسيرات وسائر ضروب الضغط سواء كانت فردية أو جماعية. وهذا الشعور العميق في نفس كل مسلم أنه أمين على رسالة الإسلام حيثما كان، لا يهاب حاكماً ولا محكوماً ولا يخشى في الله لومة لائم، وأنه سيحاسب أما الله على هذه الأمانة، هل عاش لها وبها، أم انشغل عنها؟ هو الذي جعل المسلم إنساناً إيجابياً لا يعرف العجز واليأس إلى نفسه سبيلاً، وهو سر بقاء الإسلام رغم فساد السلطان، وهو الدافع إلى تكوّن الجماعات في سائر حقول الحياة السياسية والاجتماعية إنفاذاً لأمره تعالى أن (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) [سورة المائدة: 2]. ولا شك أن المسلمين قد قصروا في تحقيق أمر الله بتجميع طاقاتهم وتنظيمها حتى تتحول قوة مرهبة للباطل بانية للحق. وكان ذلك التقصير والاقتصار على الجهود الفردية أو الاتكال على الدولة،

[1] العيلي، الحريات العامة، ص647

وقد كانت في كثير من الأحيان بلاء على الإسلام والمجتمع، وذلك قد أضعف سلطة الأمة، سلطة الرأي العام بأن فسح مجال العبث والاستبداد.

إنه ليس هناك من فرصة في أمة إسلامية تستوحي قيم الإسلام وعقائده تحكمها دولة ملتزمة بالنص والشورى، لنشوء الجور والتعسف في استعمال السلطة. وإذا حدث ذلك فليس له من فرصة للبقاء والاستمرار طويلاً طالما ظلت آيات التشريع والتربية والتنظيم التي جاء بها الإسلام متحركة عاملة، وظل كل مسلم متعاوناً مع إخوانه من أجل القيام بالولاية العامة التي ائتمن الله عليها الأمة أفراداً أو جماعات أمانة قيام الحق والعدل في العالم، الأمانة التي بعث بها جميع الرسل، (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس)[1].

7- المواثيق الدولية، ليس في الإسلام ما يمنع قيام نظام دولي بين الشعوب والحضارات وأهل الملل على أساس العدل والمساواة لضمان حرية الشعوب وعدم اعتداء البعض على البعض، فلقد شهد النبي y، وهو فتى، حلف الفضول. ذلك الحلف الذي عقده زعماء القبائل لمنع الظلم والعدوان ونصرة المظلوم، ولم يكن عنده مانع ليعقد مثله في الإسلام. وفعلاً كان صلح الحديبية بين الجماعة المسلمة وكفار قريش شاهداً آخر على حرص الإسلام على السلام العادل وحرية انتقال الأفكار والبضائع والأشخاص، واعتماد الأساليب السلمية في فض النزاعات. ولئن اختلف المفكرون المسلمون في آيات الجهاد أين تتنزل: أهي تحريض للمسلمين على نشر الإسلام ولو بالقوة؟ وذلك ما ارتآه قدامى ومحدثون منهم: الشهيد سيد قطب تأويلاً لآيات الجهاد والسيرة النبوية[2]. مقابل ذلك مال معظم الفقهاء المحدثين إلى اعتبار أن السلم هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم، وإنما الجهاد إنما هو لرد عدوانهم وحملهم على السلم، (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها)[3]، (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة)[4]، (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ويخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين)[5]، مما يكشف أن الدولة الإسلامية تقوم سياستها الخارجية إزاء دول الكفر على السعي إلى ضمان:

1. حرية الدعوة إلى الإسلام واعتبار شريعته لا تعلوها شريعة.
2. الاستقلال التام وعدم اتباع أي محور دولي.
3. السلام وعدم الاعتداء على الغير.

---

[1] القرآن الكريم، "سورة الحديد"، الآية 25

[2] انظر تفسير آيات الجهاد في: قطب، في ظلال القرآن

[3] القرآن الكريم، "سورة الأنفال"، الآية 61

[4] المصدر نفسه، "سورة البقرة"، الآية 193

[5] المصدر نفسه، "سورة الممتحنة"، الآية 8

4. التعاون على أساس العدالة والتكافؤ.

5. الوفاء بالمعاهدات والمواثيق.

6. رد العدوان[6].

ولقد تأوّل العلامة الطاهر ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير كما تقدم الآيات الداعية إلى الابتداء بالقتال في ظاهرها، أنها مؤولة أو منسوخة بما لا يناقض قاعدة أصلية في الدين (لا إكراه في الدين)[1]، ونبذ العدوان (ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)[2]، والوفاء بالعهود والمواثيق (وأوفوا بالعهد)[3]، الأمر الذي يسمح بإقامة المعاهدات السلمية مع الدول المسالمة والمحايدة وتبادل العلاقات والمنافع والاتفاق على عدم الاعتداء، بل حتى على محاربة كل عدوان في العالم والتصدي لكل وضع ظالم على غرار حلف الفضول، غير أنه من أجل ذلك ينبغي لمنظمة الأمم المتحدة أن تتطور إلى وضع أكثر عدالة وفعالية بعيداً عن هيمنة دول مخصوصة وعن المعايير المزدوجة، فتمثّل ضمانة أخرى ضد الجور والاستبداد في العالم وإطاراً جاداً عادلاً للتعاون والسلم الدوليين. وأنه لمهين لأمة القرآن وحيف عليها وإذلال أن تدار شئون الحكومة العالمية (مجلس الأمن) في غيبة أي ممثل لها، وهو وضع يأباه الدين والمروءة.

سابعاً: كيف نفسر ما ظهر من استبداد في تاريخ الإسلام؟

1- لا يمكن لأحد أن يبرهن أن الإسلام قد شرع الاستبداد لأن تعاليم الإسلام كلها حرب على الظلم ودعوة إلى العدل. حتى ذهب فقهاؤه إلى أنه حيث العدل فثمّ شرع الله[4].

2- إنه ليس لأحد أن يثبت أن الجور قد غدا في الأمة عقيدة مشروعة، كما هو الحال في العصور الوسطى الأوربية حيث نشأت فلسفة سياسية تقر للملوك وآباء الكنيسة بنوع من الألوهية والامتيازات التي تجعلهم فوق القانون، بل ظلت الثورات لا ينطفئ لهيبها إلا لتشتعل في مكان آخر، وما ذاك إلا بسبب استمرار المثل الإسلامية في العدل والحق والتحرر قائمة في نفوس أغلب المسلمين فيسترخصون هلاك الأنفس والأموال في سبيل استعادة المثال المفقود، أي عهد الخلافة الراشدة. وكما يقول أ. محمود الناكوع، "وبدراسة تاريخ المجتمع العربي الإسلامي وتاريخ السلطة السياسية في عهد الأمويين والعباسيين، وهي أضخم مراحل ذلك التاريخ، نستشف أن

---

[6] محمد مهدي شمس البدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، ص131-132

[1] القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 256

[2] المصدر نفسه، "سورة البقرة"، الآية 190

[3] المصدر نفسه، "سورة الإسراء"، الآية 34

[4] أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (القاهرة: الطباعة المنبرية، 1968)

انحراف السلوك السياسي لم يشمل البناء الثقافي، و لم يهدم أي أركان العقيدة، و لم يرفض أحكام الشريعة والتقاضي بها في المجتمع، و لم يمنع حركة التنقل والتجارة ونشر التعليم والحرف، بل إن الحياة المدنية كانت مزدهرة".

3- إن الاستبداد لم يكن حكراً على تاريخ المسلمين، بل إن حظهم منه بسبب الإسلام كان أدنى حظاً من غيرهم، فلم ينشأ فيهم من يدّعي الألوهية أو النطق باسمها، ولا بلغ الضلال والخنوع بجماهيرهم أن يبعت في أسواقهم تذاكر الغفران والجنّة. كما حدث في الأسواق المجاورة، ولاعتبرت الأرض ومن عليها ملكاً للحاكم.

والدول المعاصرة نفسها حتى التي تحكمها التعددية الليبرالية، ولئن اعترف فيها المواطن بأقدار من الحقوق والحريات فقد ظل التمايز والتصارع الطبقي قائماً وحاداً في مجتمعاتها، وظل ملايين المواطنين في البلد النموذجي للديمقراطية كالولايات المتحدة الأمريكية يجوبون الشوارع بلا مأوى ويعيشون على التسوّل[1].

ولا حديث عن الإبادة الجماعية والمجازر البشرية التي ارتكبت هناك ضد السكان الأصليين من الهنود الحمر والأفارقة والزنوج، ولا حديث أيضاً عن الاستبداد المتوحش والتدمير البشع والاستغلال الرهيب الذي قامت به الشعوب الأوربية ضد بقية أمم الأرض منذ عصر نهضتها، حتى لكأن ناطحات السحاب قد شُيدت بجماجم ودماء وثروات بقية الشعوب المستضعفة، وليس ذلك بغريب على مفهوم الدولة الإله في التصور الغربي؛ الدولة السيّد الذي لا تعلوه قيمة من القيم ولا يعترف بقانون غير قانونه، فعله الحق وقوله الصدق والمشروعية ما تصدره برلماناته وتنفذه أساطيله ومخابراته وتبثه وسائل إعلامه. إن القهر طبيعتها التي لا تفارقها ولا سلطان يعلوها.

مقابل ذلك تحمي مشروعية الإسلام العليا التي يقوم عليها الحكم الإسلامي من تغوّل الدولة وتأليهها، وتظل قوانينها ومؤسساتها وأشخاصها تحت سلطان القانون الأعلى.

4- إن تاريخ الإسلام لم يكن سلسلة متوالية من أنظمة الجور، بل لم تخل حلقة من حلقاته من نوع تفاعل مع الإسلام، وكانت الشريعة أو أجزاء منها نافذة موقرة، يستمد الحاكم مشروعيته منها، حقيقة أو رسماً. و لم تقم الدولة العلمانية بشكل صريح إلا بسقوط الخلافة العثمانية واقتحام (الدول الديمقراطية) دار الإسلام تعيث فيها فساداً واستغلالاً وتدميراً لتراثها، حتى إذا انتفض الإسلام وجرّد سيفه يطرد الأوغاد توسّلت الدول الغربية بمختلف وسائل الدهاء والمكر لتنصيب جملة من الحكام العملاء التابعين لها بالولاء، لا يقوم لهم حكم ولا يستقر إلا بالولاء لأسيادهم وتسليط أبشع أنواع القهر على الشعوب المدفوعة بمُثل الإسلام إلى التحرر. وإذا كانت العلمانية في تاريخ الغرب قد ارتبطت بتحرير العقول من كل القيود وتحرير الشعوب من الحكام المتألهين، وبناء الديمقراطية

---

[1] انتفاضة لوس انجلوس وما أحدثته من دمار لم تخمد ناره إلى حين إلا بإعلان حالة الطوارئ ورتكاب مجزرة لم تكن غير شرارة لما يعتمل في بنية المجتمعات الغربية من ضروب القهر والظلم، وبما تغدو أمامها يوم أن تتفجر الانتفاضة الفلسطينية المباركة ضد "الديمقراطية" الإسرائيلية لعب الأطفال. انظر: محمود الناكوع، السلطة والاستبداد في الوطن العربي (لندن؛ بيروت: 1991)، ص88

والمجتمع المدني، فقد ارتبطت عندنا بسيطرة الدولة الطلقة على الدين والعقل والثقافة والاقتصاد والمجتمع فكانت حداثة مزيفة أو علمانية ثيوقراطية[1].

إن أبشع الاستبداد الذي عرفه تاريخنا إنما هو في هذه العصور التي غدت شرعية الحكم في العالم الإسلامي لا تُستمد من الإسلام وأمته، بل من الولاء والتبعية للغرب. فبم يفخر العرب المعاصرون وأنصار الحداثة الغربية، وبم يستطيلون على الإسلام وتجربته في الحكم؟

5- إن الانحراف عن مبدأ ليس شهادة ضده، وإذا لم يكن الإسلام هو الذي صنع الاستبداد بل جاء كاسراً للأوثان هادماً للطغيان حرباً على الجبابرة وثورة تحررية إنسانية شاملة، فما حدث في بعض العصور من انحراف عن عدالته إلى الاستبداد وعن نوره إلى الظلمات لا يتحمل مسئوليته، وليس من الحق أن ينسب إليه، فتاريخ الإسلام ليس بالضرورة تاريخ المسلمين، بل تاريخ الإسلام هو جملة المواقف والمسالك التي صدر فيها المسلمون عن الإسلام... وما خالفها فهو تاريخ الجاهلية والقبلية العربية[2].

6- إنه إذا كانت المبادئ تُعرف في ميزان الحرية والعدالة والمساواة من خلال أسلوب تعاملها مع المخالف، إذ الحرية هي المفتاح الحقيقي لكل نظام سياسي ومنطلق البناء ومقياس التقدم والتأخر والصلاح والفساد، فإن سجل علاقات المسلمين بأهل سائر الطوائف والملل تمثّل خير شهادة لإنسانية الإسلام والمسلمين، ومستوى القدسية الذي تبوأته حقوق الإنسان على طول التاريخ الإسلامي، إذ لم يسجل ذلك التاريخ حادثة واحدة لإبادة جماعية لأهل قرية أو مدنية ينتمي أهلها لدين مخالف، شأن ما قامت وتقوم به الشعوب الأوربية بشكل مباشر، كإبادة أهل الأندلس والهنود الحمر ومليونين في الجزائر، أو غير مباشر من خلال دعمهم الصهاينة والبيض في القارة الأفريقية، ولكل عملائهم في مشرق الأرض ومغربها.

ولقد قرأنا شهادات لمنصفين حتى من مؤرخي اليهود، يعترفون أن الشعب اليهودي لم يعرف مرحلة ازدهار لثقافته وأمن على حياته طوال العصور الوسطى كما عرفها في البلاد الإسلامية، بل قد أبدى مؤرخون أوربيون عجبهم من ظاهرة كثرة الموظفين والمسئولين المتنفذين من النساطرة واليهود في عدة دواوين لحكومات إسلامية في مستوى وزراء ومدراء، حتى كان ذلك مثار غيرة المسلمين وحقدهم على بعض الخلفاء. فهل من نظير لذلك في أية ديمقراطية من الديمقراطيات الغربية المعاصرة تعد فيها الأقلية المسلمة بالملايين؟ أليست أحقر الأعمال هي التي توكل إليهم؟ أليسوا وأطفالهم هدفاً ميسوراً للحقد والتعصب العرقي؟ فأية حرية وأية حقوق للإنسان يتكلم بها الغرب؟ فالحرية المنقوصة في الغرب هي سبب تقدمه وقوته وهي خير من الشعارات الفارغة التي تلوكها الحكومات الثيوقراطية المتذيلة له... والتي تتنافس في تأكيد شرعيتها لديه من خلال تنلفسها في انتهاك الديمقراطية

---

[1] انظر: راشد الغنوشي، "أية حداثة؟ ليس مشكلنا مع الحداثة"، قراءات سياسية، العدد 4 (خريف 1992)

[2] انظر في موضوع الإسلام والجاهلية على صعيد الفنون: محمد قطب، منهج الفن الإسلامي (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، 1981)، ص182

وحقوق الإنسان تحت ستار مقاومة الأصولية، حتى لتكاد تغدو مقاومة الأصولية أي الإسلام المصدر الأساسي لشرعية السلطة في الوطن العربي.

إن علماء الإسلام وهم مغلوبون على أمرهم ومع ذلك لا زالوا يوصون الشباب الإسلامي المتحمس بمثل هذه الوصية "إنني أحذر الشباب المسلم المعتقدين بالإسلام أن لا يتصوروا بأن طريق المحافظة على المعتقدات الإسلامية هو يمنع الآخرين من إبراز عقائدهم، إننا لا نستطيع حراسة الإسلام إلا عن طريق قوة واحدة ألا وهي قوة العلم وإعطاء الحرية للأفكار المخالفة، ومن ثم مواجهتها مواجهة صريحة واضحة"[1]. وإن الحل لا يوجد في كتب التراث ولا يوجد في كتب الحضارة الحديثة، ولا يوجد في برامج هذا الحزب. لا يوجد في أي من هذه وحدها، ولكنه يوجد في الأمة كلها فتضافر قدراتها وحشد قواها يمكنها من النهضة. وهذا الأمر يقتضيها بالضرورة اتفاق الأمة من خلال إصغائها إلى نخباتها على أسس الحريات السياسية وممارسة الشورى أو الديمقراطية بكل نزاهة وإخلاص وصدق، فإن رسالة المثقف أن يمسك براية الحرية، وأن يعبر بلغة قوية وواضحة وموضوعية لتأكيد دور جماهير الناس وحقها في اختيار القيادة السياسية التي تدير السلطة. ومن علامات الضعف وصور الخيبة وجود عدد كبير من المثقفين قد استسلموا أمام الضغوط وإغراءات السلطة المستبدة، فوظفوا كل مهاراتهم في خدمة تلك السلطة وسياساتها[2].

إنه لا مناص لمجتمع الحرية والنهضة والوحدة من فكر إسلامي يؤصل هذه المعاني في ثقافتنا ومسالكنا ويربطها بعقائد الناس وهمومهم. لا مناص من حلف فضول، أو عقد شرف بين كل جماعات الصفوة على قاعدة اعتراف الجميع بالجميع، واحترام إرادة شعوبنا وهويتها الإسلامية والجهاد الناصب لترويض الدولة؛ الدولة المتوحشة، حتى تكون الكلمة العليا لله، ثم القانون والجماهير.

ثامناً: نظرة عامة على الأحزاب الإسلامية

المتابع مسار الحركة الإسلامية – على اختلاف أوضاعها في البلاد ذات الأغلبية المسلمة، وفيها وحدها قامت وتقوم جماعات إسلامية جعلت الحصول على السلطة جزءاً من برنامجها – يلحظ بوضوح اتجاهاً عاماً متدرجاً لدى تلك الجماعات نحو تنظيم نفسها تنظيمياً شورياً ديمقراطياً، والبحث عن فرص العمل في إطار القانون، وانتهاج الوسائل القانونية سبيلاً إلى تحقيق أهدافها، وذلك مقابل اتجاه النظام العربي ومنذ الخمسينات إلى نماذج من الحكم المغرق في المركزية والقمع للحريات وتضييق دائرة المشاركة، سواء ما كان منها متأثراً بالنمط الشرق أوربي أو ما كان مشدوداً إلى الغرب الأوربي، الكل عمل على تصفية المرحلة الليبرالية الضعيفة وما كان

---

[1] الشهيد آية الله المطهري. نقلاً عن: صلاح الدين الجورشي، من تحقيق له عن إيران نشرته جريدة الرأي، 1984/3/31

[2] الناكوع، السلطة والاستبداد في الوطن العربي

سائداً في المرحلة التي سبقت المرحلة الثورية من تعددية هشة أتاحت للمجتمع والفكر مجالات واسعة راقية للتعبير، فكان عمالقة في الفن والأدب والفكر والإعلام والدين.

إن ضغط الخارج على الداخل واستغلال العلمانية للقضية الفلسطينية لطرح الشعارات الكبيرة الفضفاضة، وما قامت به النخبات التي تربت على أيدي الحماية الأجنبية ورعايتها المستمرة لها من فصل للحكم عن المجتمع، أحدث تحولاً هائلاً في علاقة الدولة بالمجتمع، إذ اغتربت الدولة بخطابها وعلاقاتها، وغدا الشعب في حيرة. هل هذه الدولة دولته؟ وهل القائمون عليها هم حقيقة يستمدون شرعيتهم منه أم من الخارج؟ إنها تعلن أنها إسلامية مثلاً، ولكنها تحظر الأحزاب الإسلامية وتشجع على انتهاك الصيام والحرمات ومعاقرة الخمرة. كان من الطبيعي لدولة اغتربت خطاباً وولاءات أن تعتمد المزج بين السياسة "النفاق" والعنف. ومع تنامي الرفض لهذه الدولة وحلول قادة محدودي الإشعاع السياسي، مالت الكفة لصالح خيار العنف. ولقد توالت موجات الرفض الصادرة من المجتمع تجاه الدولة، من قوميين وليبراليين ويساريين ونقابيين وإسلاميين، وفي كل مرة يخرج فريق من السجن ليحل محله فريق آخر، وكثيراً ما جمعتهم السجون، حتى إذا تفاقم ضغط الدولة على المجتمع وأنهكت اتجاهات العلمانية تحولت من السجون بسرعة هائلة طوائف منها إلى خدمة جلاديها، مدّاحين ومشيرين، وحتى كلاب حراسة(1).

كان من الطبيعي أمام تفاقم حدة التبعية واشتداد ضغط الأزمة الاقتصادية، والاستفزاز المتواصل الذي تمارسه الدولة التابعة، لمشاعر الناس الدينية والخلقية، وانهيار المؤسسات التقليدية دون أن يحل محلها بديل مكافئ، والغطرسة الإسرائيلية المتعملقة دون راع، واحتداد شعور مجتمع ذي حضارة عريقة ومجد عظيم بمهانته وذلته وغربته في هذه الكيانات السخيفة المتوحشة المسماة دولاً، أن يثمر كل ذلك تياراً جارفاً يدعو إلى العودة إلى الدين لدى كل فئات المجتمع من أدناه إلى أعلاه، فالمهانة تشمل كل من بقيت فيه ذرة من مروءة، ووطأتها هي أشد على الفئات المتعلمة الأكثر اطلاعاً على حقيقة المأساة منها على الفئات الأخرى.

1- الحركة الإسلامية والعنف

أبرز ما يسم علاقة الدولة التابعة بمجتمعها هو علاقة العنف. إن التغريب هو بذاته أبرز وأفدح ألوان العنف الذي تمارسه الدولة، إنه عملية سلخ مجتمع من أصوله، وضميره، من أجل فرض ما سميّ بالحداثة، وهي في الحقيقة دكتاتورية الغرب على شعوبنا من خلال وسيط جماعة التحديث، الأمر الذي يجعل التغريب أو التحديث على النمط الغربي نقيضاً كاملاً للديمقراطية من كل وجه.

وإذا كانت الفئات العلمانية بذاتها قد وقعت عليها وطأة الدولة المحكومة من طرف شركائها في المذهب، بسبب إصرار فئة على احتكار السلطة والثروة والمجد ورفضها كل شراكة، فمبررات تعرض الإسلاميين للعنف أوفر

---

(1) تعبير استخدمه العالم الاجتماعي التونسي، خليل الزميطي في نقد طائفة من اليساريين في مجلة حقائق

وأشد. من هنا نفهم موجة العنف التي تجتاح علاقة الدولة بالحركات الإسلامية، دون أن تقصر عليهم، غير أن الهوة هنا أوسع.

أما رد الإسلاميين في تياره العام – لا سيما بعد تجارب مرت بهم في غاية القساوة – وبعد ذيوع أفكار الديمقراطية في العالم، فقد اتسم في تياره العام برفض الاستدراج إلى العنف والإصرار على منهج البلاغ المبين والصبر الجميل، كما هو الموقف الرسمي للإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية بالباكستان والهند وبنغلاديش، والحزب الإسلامي في ماليزيا، وحزب الرفاه في تركيا، والنهضة في تونس[1]، عدا أحداث فردية معزولة هنا وهناك كثيراً ما ضُخمت كمبرر لتصفية المنافس السياسي. ولا يزال هذا المنهج يشمل التيار الأوسع في الحركة الإسلامية. غير أن اشتداد الضغط وانسداد آفاق العمل السياسي بانتشار قوانين ظالمة تستثني الحركة الإسلامية من حقها في الاعتراف القانوني، وقوانين أخرى تمنع العمل في المساجد إلا بإذن من الدولة، بل وصل التضييق حد مطاردة السلوك الديني الفردي كحمل الحجاب من طرف النساء[2] والصلاة، مما يصدق عليه وصف الاضطهاد الديني بحق[3]، إلى جانب اتخاذ التدين علامة مُسقطة في الانتداب إلى الوظائف العامة والخاصة، أو مبرراً للطرد والحرمان من الشغل[4]، فضلاً عن اعتماد البوليس السياسي الطرف المحاور للجماعات الإسلامية باسم الدولة، وما أنتج ذلك من حملات ومطاردات وانتهاكات للحريات، واعتماد وسائل التعذيب[5]، فضلاً عن تزييف الانتخابات وحتى الدوس بالدبابات على صناديق الاقتراع، ومعاقبة الفائزين – حكام البلد الشرعيين بالسجون والمشانق كما حدث في أكثر من دولة – ويزيد الطين بلة والإسلاميين استفزازاً وقهراً واندفاعاً إلى العنف، ما تلقاه من دعم كامل من طرف النخبات العلمانية إلى حد خروجها في مسيرات مطالبة بإلغاء الانتخابات، وهاتفية ضد العروبة والإسلام كما حدث في الجزائر[1].

ومع ذلك لا يزال التيار العام في الحركة الإسلامية وهو تيار أغلبية في معظم البلدان العربية يتذرع بالصبر باحثاً عن أية مساحة قانونية للعمل، مجادلاً خصومه العلمانيين أولئك الذين جعلوا رزقهم تبرير الدكتاتورية وإقصاء الإسلاميين بحجة أنهم أعداء الديمقراطية، مع أنه ليس لأي فريق من فرق النخبات ما يفخر به ويقدمه من تجربة ونموذج في الديمقراطية. بل أكثرهم بالأمس القريب بحّت حناجرهم والتهبت أكفهم للتنويه بأنظمة الحزب الواحد وتبريرها.

---

[1] راشد الغنوشي، "الحركة الإسلامية والعنف"، في: الذكرى الثالثة لانبعاث حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، 1984/6/6

[2] حصل ذلك في تركيا وتونس

[3] "حوار مع خميس الشماري"، أجراه صلاح الدين الجورشي، حقائق، العدد 382

[4] حصل ويحصل في أكثر من بلد عربي

[5] انظر: تقارير منظمة العفو الدولية في شأن البلدان العربية، مثل تقرير شهر آذار/مارس 1992، حول ما يحدث في تونس

[1] جريدة القدس في تقرير حول المسيرة التي قام بها العلمانيون في الجزائر (آذار/مارس 1993)

إن التيار الإسلامي يُتهم بالسعي إلى الانقضاض على السلطة، وإذا كان المقصود هو مجرد السعي إلى السلطة فإنما لأجل ذلك تنشأ الأحزاب، لتضع برنامجها موضع التطبيق، وليس في الديمقراطية من معنى أو فضل أبرز من كونها أفضل أداة متاحة لتحقيق التداول السلمي على السلطة. أما إذا كان المقصود بالانقضاض، هو السيطرة على السلطة من غير طريق مشروع كما يفعل الانقلابيون، فأولى أن توصم بذلك النخبات القابضة على السلطة بيد من حديد، التي سرت إلى السلطة في الهزيع الأخير من الليل على ظهر الدبابات، أو تلك التي تزيّف الانتخابات وترفض التداول على السلطة(2). ولماذا يحتاج الإسلاميون، كما ذكر المفكر الإسلامي محمد عمارة إلى الانقضاض على السلطة وهم الأغلبية، اللهم إلا إذا كان الطريق غير سالك.

2- مناهج الجماعات الآسلامية

تبين أن التيار الرئيسي في الحركة الإسلامية لا يزال مصابراً على البلاء، برفض الاستجابة لنداءات العنف المتصاعدة من داخله وخارجه. وأن التيارات العنيفة على قلتها ضمن التيار العام لم تعتمد العنف ابتداءاً، وإنما كرد فعل على عنف الدولة وحالة الانسداد العام. وأن هذه الجماعات ذاتها تبقى إمكانية تدرجها نحو الديمقراطية – حتى وإن رفضت المصطلح – تبقى واردة إذا أعرضت الدولة عن العنف، وفتحت أبواب الحرية، فإذا أبت تلك الجماعات إلا نهج العنف سهل عزلها وإدانتها حتى من الإسلاميين. فما من إسلامي إلا ومستعد لإدانة عنف الجماعات دون تحفظ، وإذا أعلنت الدولة اعتمادها النهج الديمقراطي دون تمييز، واحترامها حقوق الإنسان وإرادة الأمة، وأعرضت عن تحكيم أجهزة الأمن في الحياة الفكرية والسياسية والإعلامية للأمة.

وإذا كان الأمر كذلك فحريّ أن نلفت نظر العاملين في الحركة الإسلامية التي اعتمدت سبل التغيير السلمي، إلى النصائح الآتية التي تمخضت عنها تجربة الحركة الإسلامية(2).

1. ينبغي أن تكون تنظيمات الحركة الإسلامية نموذجاً لتطبيق الشورى في سن سياساتها وإصدار قراراتها، لا تضيق بالرأي المخالف ولا تدّعي النطق باسم الإسلام.
2. أن تصدق الدفاع عن الحرية لها ولغيرها على حد السواء.
3. أن تتجنب اللجوء إلى العنف وإراقة الدماء، فإن الحق بطبيعته غلاب والباطل بطبيعته مغلوب. ولقد أثمرت تجارب الأحزاب الإسلامية وغيرها محدودية فرص النجاح في تغيير سلطة محلية بعمل مدني عنيف، وذلك ما

---

(2) خلال إعداد الميثاق الوطني رفض السيد محمد الشرفي وقد تولّى تحرير نص الميثاق إدراج كلمة التداول وحتى بعد التنبيه إلى ذلك فقد أصر ممثلو الحزب الحاكم على عدم إدراج هذه الكلمة المخيفة مؤكدين أن الديمقراطية لا تعني التداول على السلطة

(2) حول الأحزاب الإسلامية، انظر: طيب زين العابدين، في: المستقلة (لندن)، العدد 4 (نيسان/أبريل 1993)، وراشد الغنوشي، "دروس من الحركة الإسلامية"، الإنسان، العدد 9 (كانون الأول/ديسمبر 1992)

انتهت إليه تجربة جمهور أهل السنّة بعد تاريخ طويل من الفتن، إنهم كانوا يمنعون اللجوء إلى العمل العنيف من خلال تشديد شروط ممارسته.

4. أن تعتمد العلنية في عملها، حتى وإن اقتضاها الأمر الغياب في مرحلة عن مسرح السياسة والاشتغال بالعمل الثقافي والاجتماعي، فليس تحقيق كل الدين واجباً على المسلم في كل حين وإنما حسب المستطاع.

5. إيلاء الأولوية للمجتمع على الدولة وللإخلاق على القانون، وإصلاح الباطن قبل الظاهر.

6. أن تسعى الحركة الإسلامية إلى الجماهير بدل الصفوة، والاهتمام بالشعب بدل الاهتمام بالحزب. فبقدر ما تكون همومها ومشاغلها هموم الشعب ومشاغله، بدل الدوران حول مشاكلها الحزبية، بقدر ما تكون على الطريق الصحيح، ينبغي أن تحسن الظن في الناس ولا تتعالى عنهم.

7. أن تسعى إلى توسيع دائرة الحوار بدل الصراع حول قضايا الشعب، فلا تحتكرها، وإنما تبحث باستمرار على الإجماع. وأن تستفيد من المفكرين والعلماء المسلمين من غير أعضائها، فالمشروع الإسلامي أضخم من أن تنهض به جماعة.

8. ينبغي أن تعلن موقفاً صريحاً، أنها مع حكم الدستور والقانون من حيث المبدأ حتى وإن اعترضت على بنود معينة في الدستور تحد من الحريات العامة أو تقنن للحكم الفردي وللمظالم ولتحدي شريعة الأمة. إن دولة محكومة بدستور وإن تكن ظالمة أقل ضرراً من دولة محكومة بفرد، وإن ادعى العدالة وحكم الشريعة.

9. إن الشورى ليست مجرد أداة لإدارة شئون الدولة والأحزاب، وإنما هي نهج عام تنشأ عليه الأمر، ويمارس في كل مؤسسات المجتمع بدءاً من الأسرة، فينبغي للحركة الإسلامية أن يكون دورها التربوي على هذا الصعيد بارزاً.

10. أن تتجنب الجمود على التقليد الفكري والمذهبي، وتحث على الاجتهاد الدائم والتطوير المتواصل لفقهها السياسي، مستفيدة من تجارب كل الشعوب، متخذة هدفها الأعظم إتاحة الفرصة والظروف المناسبة لأكبر قدر ممكن من عباد الله – والناس كلهم عباد الله – أن يعبدوه في حرية وأمن وسلام بعيداً عن كل إكراه وقسر، فالحرية هي الطريق إلى الجنة.

11. مطلوب من الحركات الإسلامية أن تولي العمل الفكري أهمية كبرى. فالعلم في الإسلام يتقدم العمل وذلك من خلال الاهتمام إلى جانب العلوم التقنية بعلوم الإنسان، بالفلسفة والعلوم الاجتماعية والفنون والآداب والإعلام، حتى يكونوا قادرين على إبراز ما تزخر به الحقيقة الدينية من تنوع وثراء، مطلوب تأصيل مكاسب الحضارة الإنسانية التي كانت لنا فيها نحن المسلمون مساهمات عظيمة، ولكنها جاءتنا من الغرب متلبسة بالاستعمار والإلحاد والإباحية، فاستوحشناها. مطلوب تأصيل وحدة أصل النوع البشري والمصير

ووحدة الحقيقة الفلسفية والعلمية والدينية وأن الإسلام ساحة لقاء بين أصحاب العقول والإرادات الحرة من كل مذهب وملة أكثر منه دعوة للحرب والانغلاق.

12. مطلوب أن نؤكد نحن الإسلاميين من موقع ىالإسلام ومصلحة الأمة أننا مع الديمقراطية البرلمانية التعددية وأنها الأداة المثلى المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق، وعبر الممارسة الشورية لهذا النظام سيتمكن الفكر الإسلامي من تطوير هذه الأداة وإصلاحها، إنما أداة للحكم تستمد وقودها وبرامج عملها من معين الإسلام كما نفهمه وترتضيه أغلبية الأمة، ذلك أن رفض الديمقراطية على نقائصها يخشى أن يكون من نوع الارتماء في المجهول وخدمة مجانية نقدمها للدكتاتورية، العدو الأعظم للأمة والعقبة الكؤود في طريق نهضتها، إلى جانب ثنائية الفكر والعمل. وأعجب ما في الأمر أن كثيراً من معارضي الديمقراطية عندما تعضُهم الدكتاتورية بأنيابها وبعضها يزعم الاحتكار للشريعة لا يجدون غير الحبشة المعاصرة – الديمقراطيات الغربية – ملجأ. فهل تكون عقليتنا من البدائية إلى حد رفضنا الحصول على الشيء لأنه غير كامل بدل الحصول عليه كما هو، ثم العمل على تطويره، مثل موضوع الحرية؟[1] إن أفكار وتقنيات الحداثة التي قوضت الأديان الأخرى نرى أن كثيراً منها قمينة أن تمثل نهوض وتحفيز لأمة الإسلام، كما لاحظ الباحث أرنست غلنر[2].

13. إن الأحزاب الإسلامية بقبولها النهج الديمقراطي – حتى وإن رفض بعضها المصطلح، فالعبرة ليست بالألفاظ – لا يعني أن الحكم الغربي قد غدا لها نموذجاً، فالنموذج الغربي حاجته إلى معين أخلاقي فلسفي من الإسلام ليفلت مما آلت إليه الحضارات السابقة من مآل، لم تغن عنها آلاتها وزخارفها وجيوشها عندما خوت قلوب أهلها من المعنى، وغدت حياتهم بلا هدف، فغدوا فريسة سهلة للأوبئة الفتاكة، وحاق بهم غضب الله ووعيده للمتمردين على سننه. إن نموذج الحركة الإسلامية في الحكم والحضارة والقيم هو دولة الرسول y، والخلفاء الراشدين. وكل الذي نريده هو تطوير نموذج أصيل للحكم يستوعب تجربة التحديث الغربي ويتجاوزها على أسس وغايات، لئن التقت في أحد المحطات مع فلسفة الغرب وأدواته التنظيمية خاصة، فهي تنهل بالتأكيد من معين آخر من شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء (تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها)[3]، وذلك من خلال اعتبار انجازات التحديث في تحرير العقل من كل هيمنة وإحلال الإنسان غاية للتمدن وتحرير إرادة الشعوب وتمكينها من القوامة والسيادة على حكامها عبر مؤسسات شعبية منتخبة وألوية المجتمع المدني على الدولة، مثل مطالب الحركة الوطنية والقومية والاشتراكية والليبرالية في الاستقلال والوحدة والعدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان وتحرير فلسطين ومقاومة التبعية والتجزئة والاستغلال. إن كل هذه المطالب ليست مشروعة فحسب بل هي أركان أساسية معتمدة في المشروع الحضاري الإسلامي والنهضة، دونما حاجة

---

[1] تقدم الإلماح إلى هذه الملاحظة التي ذكرها المؤرخ والمفكر التونسي هشام جعيط

[2] *Ernest Gellner, Post Modernism: Reason and Religion* (London: Routledge and Kegan Paul, 1992)

[3] القرآن الكريم، "سورة إبراهيم"، الآية 25

إلى تقليد للغرب وتذيل له وانبهار بإنجازاته، أو تعبئة مشاعر العداء العنصري ضده والاستنكاف الطفولي عن الأخذ بما اكتشف ونما في تجربته الحضارية، أو العمى عما يتردى فيه من مهالك وأزمات ظالم. إن المشروع الإسلامي وإن وجب عليه أن يستوعب المشروع القومي والوطني والاشتراكي، ولكنه ليس مشروعاً قومياً ولا وطنياً ولا عنصرياً ولا طبقياً، إنه مشروع إنساني يستهدف إنقاذ البشرية، محافظاً على مكاسبها، انطلاقاً من عقيدة التوحيد. إن ما يرفضه المشروع الإسلامي من الغرب هو عنصريته ومركزيته ومنزعه العلماني المتطرف مما صبغ العلاقات الدولية والمحلية بنزعة القوة والاستغلال واللاأخلاق، الأمر الذي أفضى إلى تدمير الأسرة والدين والضمير والبيئة، ونشر الحروب والمجاعات والظلم، وحوّل الإنسان إلى وحش والعالم إلى أدغال، على حين كان الطموح تحويل الإنسان إلى إله، والأرض إلى جنة!

الاهتمام بالتربية الروحية[1] فتلك ميزة الحركة الإسلامية، إنها تربي الناس على أن يكون الوارزع لهم عن الشر، الدافع لهم إلى الخير والعمل الصالح والإيثار من داخلهم، رعاية لجنب الله توقيراً لشريعته، واقتداءاً بنبيه ، ورجاء مرضاته والتهيؤ للقائه. مطلوب من الجماعة الإسلامية أن تُوفر في داخلها ومحيطها مناخاً من الحب والرحمة والإيثار والتقوى والالتزام المطلق الذي لا تهاون فيه بقيم الأخلاق وشعائر الدين. فكل تهاون في هذا النطاق والاكتفاء بولاء الفرد للحزب هو بداية الخلل والانخراط في طريق العلمانية والازدواجية والنفاق، ومن ذلك تربية الأفراد على استقلال الشخصية والمبادرة والجرأة والحياء والنظافة والمروءة والانضباط والتواضع ورعاية العائلة وعدم الإسراف والنأي عن التشدّد والانغلاق، وكذا تربية الأمة على التضامن والاعتماد على الذات والعزة.

14. ينبغي للحركة الإسلامية أن تعرف أنها تدافع عن حريات كل الشعوب والأمم، والدفاع عن حقوق الإنسان في كل مكان ومناصرة المظلومين من كل ملّة.

15. ندعو إلى إقامة جبهة واسعة ومصالحات كبيرة في داخل أمتنا بين حكوماتها وشعوبها[2] وتياراتها لمواجهة الكيد الدولي واحترام الحريات وحقوق الإنسان.

16. الدعوة إلى جبهة ديمقراطية عالمية ضد الاستبداد واغتصاب حريات الشعوب، من أجل عالم تسوده الحرية ويتيسر فيه الجولان الحر العادل للمنافع والأفكار.

---

[1] انظر حوار أجري مع عصام البشير في: المسلمون، العدد 422 (آيار/مايو 1993)

[2] يحسن هنا نقل هذه الكلمات الجريئة من أحد تدخلات المفكر القومي اللبناني منح الصلح في ندوة نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية: "إن الحاكم الذي لا يعترف بإسلام الجماهير يتحوّل من حيث أراد أو لم يرد إلى حاكم فاشي، فكان الإسلام هو الذي يفصل في ديمقراطية الحاكم وشعبيته الحقيقية، وعندنا أمثلة كثيرة على أن الخلاف بين الشعوب والحكام هو حول هذا الموضوع بالذات. إن المدخل إلى الديمقراطية في كل بلد عربي هو انفتاح الحاكم على حضارة الشعب أي الحضارة الإسلامية". انظر: منح الصلح، "التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام"، ورقة قدّمت إلى: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3 (بيروت: المركز، 1988)، ص270

على الجماعات الإسلامية تطمين العالم بكل صدق وأمانة ووضوح، أن دولة الإسلام ستحفظ الحريات العامة وتنمّيها، وستحفظ مكاسب الحضارة كحرية العقل والضمير والتعبير والنشر والتقدم العلمي وتنمية الفنون والأذواق، وحرية الأقليات العرقية والدينية والفكرية وحرية المرأة وكرامتها.

الخلاصة: الحركة الإسلامية مع الديمقراطية ولكن؛

وخلاصة الخلاصة لما فكرت فيه واقتنعت به وعملت من أجل إنجازه والدعوة إليه منذ زمن بعيد، لم أجد خيراً له فهماً وأدق وأبسط عنه تعبيراً من كاتب فلسطيني مقيم في الولايات المتحدة الأمريكية، أنتقي من مقاله الجيد في صحيفة سيّارة هذا المقطع: "طموح السيد راشد الغنوشي زعيم حركة سؤالاً ربما أثار بعض الإسلاميين آنذاك، ولكننا الآن نفهمه في إطار إعادة التكوين وإعادة تقويم مواقفنا، إذ إننا لا ندعي بانتسابنا إلى الإسلام النزاهة والصواب، قال: إذا ما طرحت أنا وبرنامجي وحركتي و"إسلامي" على الشعب التونسي ورفضني، ماذا ستكون النتيجة؟ سأنسحب بكل روح رياضية وسأستأنف المعركة في السنوات المقبلة ممارساً عملية الإقناع. سأعرض نفسي، فإذا ما رفضت سأستأنف وسائل الإقناع المعروفة.

إذا كنت أؤمن أن الشريعة الإسلامية ينبغي أن تطبق بحذافيرها من جهة، وأؤمن بالديمقراطية فلا تناقض، لأني أريد أن أقدم قناعاتي للشعب حتى يقبلها أو يرفضها، فإذا رفضها انسحبت إلى المعارضة ومارست وسائل الإقناع الأخرى التي هي التربية والتكوين والإعلام والتوجيه والتعليم، ثم عندما أحس أن الشعب قد اقتنع أرشح نفسي لجولة مقبلة، فإذا ما رفضت، أنا قابل أن أمضي إلى ما لا نهاية، وذلك لأني أؤمن أن الديمقراطية اعتراف بالجميع، الديمقراطية مساواة وتداول على السلطة، واشتراك في الثروة وإطلاق لحق المبادرة الاقتصادية وحق الشعب أن يختار بين مختلف المشاريع من دون أية وصاية، الديمقراطية ليست أن تختار معارضيك وإنما أن تروض نفسك على الحوار والتفاهم معهم، الديمقراطية كالشورى ليست مجرد أسلوب في الحكم للتعبير عن إرادة الأغلبية أو الإجماع، وإنما أيضاً منهاج للتربية وعلاج للتطرف بالحوار. فهل يتفهم النظام الغربي المعاصر هذا التوجه الإسلامي الصادق لاحترام قواعد اللعبة الديمقراطية؟ أم أن الأمر كما ذكر السيد جون سبوزيتو: نشجّع التحوّل الديمقراطي إلا أنه من الناحية العملية هناك شرط واحد ألا ينتصر الإسلام في الانتخابات الديمقراطية!!"[(1)]

إن الإسلام يملك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها في اتجاه أن يكون حكم الشعب مستضيئاً بالقانون الإلهي، لا سيما وتنامي توجه الإسلاميين نحو الديمقراطية ملحوظ. فإذا كانت الديمقراطية الغربية مرجعية عليا هي القانون الطبيعي، كما يقول د. محمد عمارة، فنحن المسلمين نضع الشريعة الإسلامية مكانه، الديمقراطية الإسلامية تعطي كل السلطة للأمة بشرط ألا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً، ولكن واقعنا أعقد من ذلك، ويحتاج إلى أبسط من ذلك. يحتاج إلى حلف فضول بين سائر النخبات، أن نحترم جميعاً حرية الإنسان، أن نحترم

[(1)] أحمد يوسف، "الإسلاميون والديمقراطية"، الحياة، 1993/1/14

إرادة شعوبنا، وأن نكون صادقين في ذلك، وعندئذ سنستريح جميعاً اليوم أو غداً... وإلا: بالأمس لبنان واليوم الصومال وأفغانستان والعراق والجزائر ومصر، والبقية في الطريق إذا تمادينا على هذا الطريق. نداء الله إلينا جميعاً: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا".

ولا يملك الباحث ختاماً إلا أن يؤكد ما انتهى عليه من أن الحرية وحقوق الإنسان ليست في الإسلام شعارات أملتها الضغوط وموازين القوى بل هي عقائد وشعائر دينية يتربى عليها ناشئة المسلمين، لم يضعها حزب ولا دولة ولا طبقة ولا شعب لتثبيت امتيازات خاصة، وإنما هي شرائع ملزمة وضعها رب الناس لكل الناس، ودعاهم إلى العمل بها كواجبات وليس مجرد حقوق، وأشعرهم برقابته عليهم وأنه محاسبهم عليها، وأهاب بهم إلى التعاون في أشكال مختلفة، منها رقابة بعضهم وإقامة حكومة عادلة ليس لها من سلطان إلا مما يهبونها لصيانة تلك الحقوق تحت إشرافهم ومسئوليتهم، وأوضح لهم بأجلى بيان أنهم جميعاً خلقه، وأنهم من أصل واحد وأنهم مكرمون جميعاً، كما أهاب بهم أن يكونوا كما يريدهم عائلة واحدة تتسابق على الخيرات ودفع الشرور واكتشاف ذخائر هذا الكون وتسخيرها لتلبية حاجاتهم المادية والمعنوية بما يشعرهم بفضل الله عليهم، من خلال ما بث في الكون من ضروب النفع وآيات الجمال والجلال ونهاهم عن كل تمايز وعلو على أساس من عرق أو لون أو جنس أو مال وادعاء التقوى، لأنهم جميعاً إخوة، فعليهم أن يتعارفوا ويتعاونوا ولا يتظالموا، فاسحاً أمام عقولهم حرية مطلقة ومسئولية كاملة على اختيار مصيرهم.

ولا يسع العبد الفقير إلى ربه إلا أن يؤكد قصوره عن سبر – فضلاً عن استنفاذ – أغوار الإسلام وكنوزه، ولم يكن طموحه قط أن يقول الكلمة الأخيرة في كل مسألة من المسائل الكبرى التي طرحها ولا في واحدة منها، ولكن حسبه أن يكون قد أغرى من هم أفقه منه واستفزهم للمضي أبعد في اكتشاف الحقيقة التي لا تنضب للمساهمة في اكتشاف طريق خلاصنا والبشرية في العاجل والآجل، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، والله حسبنا ونعم الوكيل.